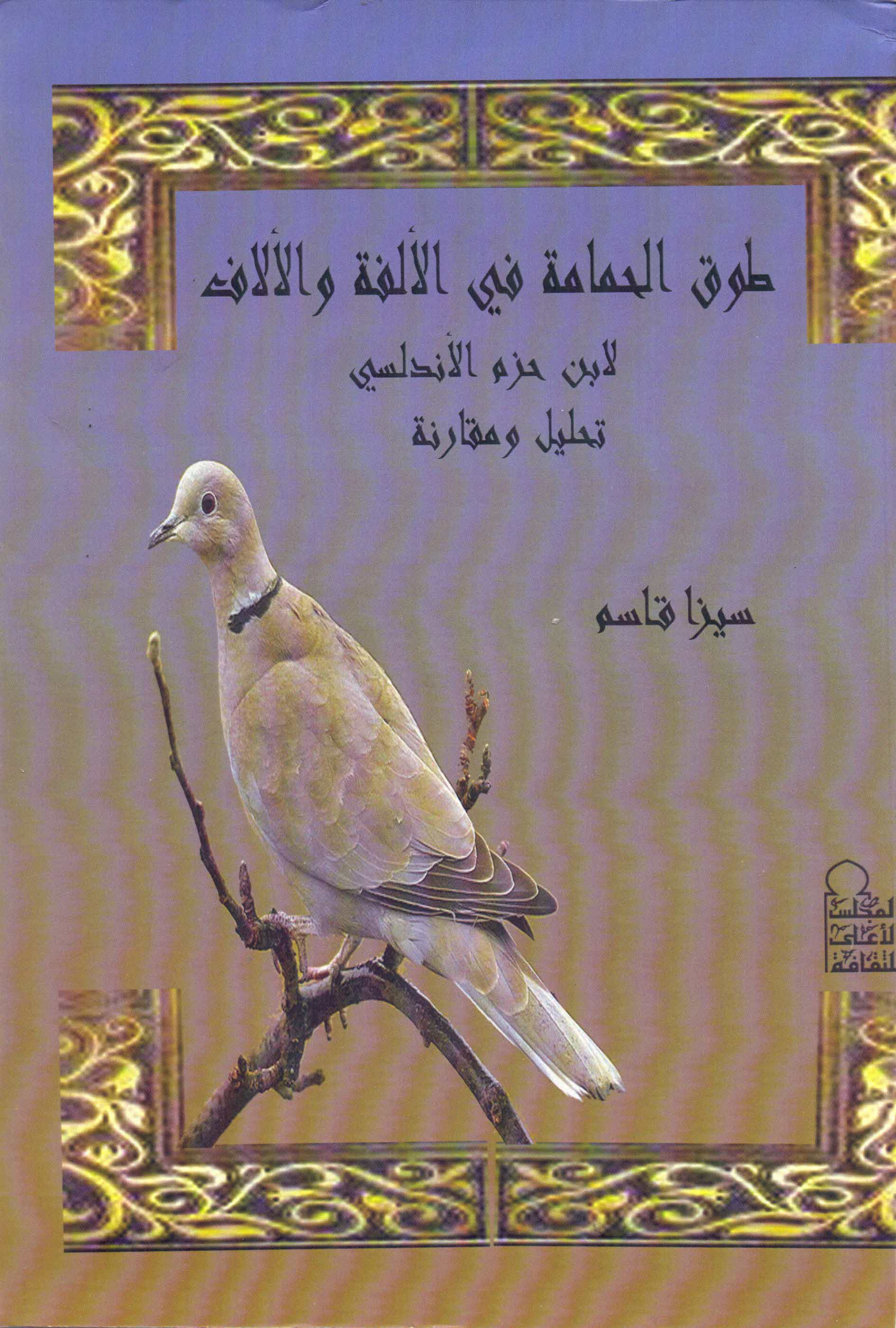
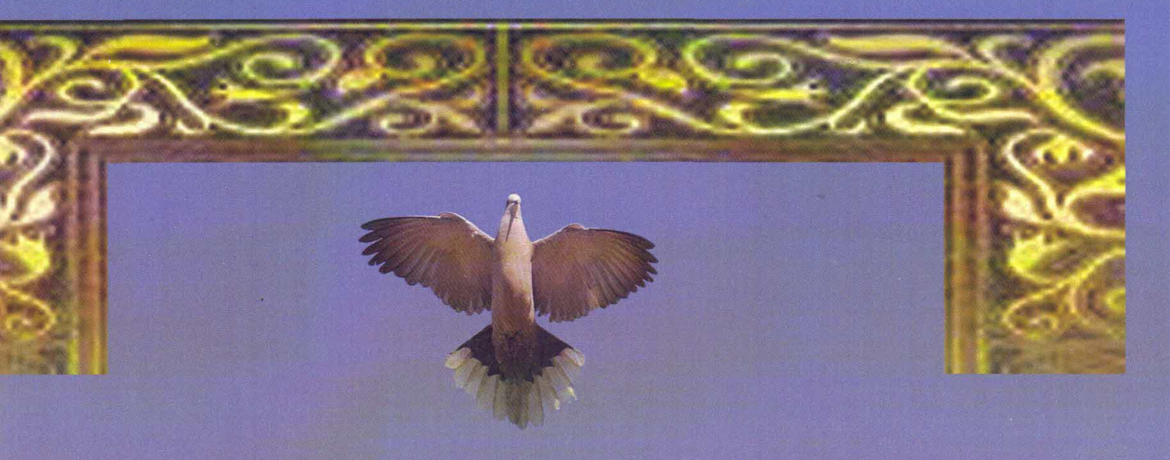

طوق الحمامة في الألفة والألاف
لابن حزم الأندلسي
تحليل ومقارنة
سيزا قاسم
المجلس الأعلى للثقافة



يتناول هذا الكتاب دُرَّة فريدة من دُرر التراث العربي، هي رسالة "طوق الحمامة في الألفة والأُلاَّف" لصاحبها ابن حزم الأندلسي، من كبار علماء الإسلام والثقافة العربية.

تقدم هذه الرسالة نظرية للحب، بكل ما يختلج في النفس من معان، ومشاعر، وعذابات ومباهج.

وضعت سيزا قاسم "الطوق" في إطار كل من التراث العربي والغربي، وتوصلت إلى نتائج مثيرة تكشف أصالة هذه الرسالة وتفردها. وما زالت رسالة "الطوق" تحتفظ بنضارتها وبريقها وعالميتها، بعد ما يزيد على ألف سنة على كتابتها.

يقول ابن حزم الأندلسي في باب "الوصل" من رسالته :

"وقد جربت اللذات على تصرّفها، وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان، ولا للمال المُستَفاد، ولا الوجود بعد العدم، ولا الأوْبة بعد طول الغيبة، ولا الأمن بعد الخوف، ولا التروُّح على المال ؛ من الموقع في النفس ما للوصل، ولا سيما بعد طول امتناع، وحلول الهجر، حتى يتأجج عليه الجوى ، ويتوقد لهيبُ الشوق، وتتضرم نارُ الرجاء. وما إصناف النبات بعد غِب القطر، ولا إشراقُ الأزاهير بعد إقلاع السحاب الساريات في الزمان السَّجْسَج ، ولا خرير المياه المتخللة لأفانين النوار، ولا تألق القصور البيض قد أحدقت بها الرياض الخضر، بأحسن من وصل حبيب قد رُضيت أخلاقه، وحُمدت غرائزه، وتقابلت في الحُسن أوصافه، وإنه لمعْجِز ألسنة البلغاء، ومقصِّر فيه بيان الفُصحاء، وعنده تطيش الألباب، وتَعزب الأفهام."



طوق الحمامة فى الألفة والألاف

لابن حزم الأندلسى

تحليل ومقارنة

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

قاسم ، سيزا
طوق الحمامة فى الألفة والألاف، لابن حزم الأندلسى: تحليل ومقارنة، تأليف: سيزا قاسم.
القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠١٤
٤٧٢ ص؛ ٢٤ سم.
١ - الأدب العربى- تاريخ ونقد.
٢ - ابن حزم، على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، ٩٩٤ - ١٠٦٤
(أ) العنوان ٨١٠,٩

رقم الإيداع ٢٥٣٥٨ / ٢٠١٤
الترقيم الدولى 978-977-920-010-1
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٢٧٣٥٨٠٨٤
El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel. : 27352396 Fax : 27358084.
www.scc.gov.eg

طوق الحمامة فى الألفة والألاف

لابن حزم الأندلسى

تحليل ومقارنة

سيزا قاسم



المحتويات

ثبت المصادر والمراجع

إهداء

إلى ذكرى أستاذى

عبد العزيز الأهوانى

سيزا قاسم

ديسمبر ٢٠١٤

باب المخالفة

باب العاذل

صورة من

المخطوط الأوحد للطوق

افتتاحية

مضى ثلاثة وأربعون عامًا على مناقشة هذه الرسالة التي تقدمت بها إلى قسم اللغة العربية، بكلية الآداب - جامعة القاهرة؛ للحصول على درجة الماجستير، في صيف ١٩٧١م. أشرف عليها أستاذي د.عبد العزيز الأهواني أستاذ علم الأندلسيات الذي كان له فضل توجيهي لدراسة هذا العمل الفريد.

لم أفكر حتى اليوم أن أنشرها، ولكن...

في سنة ٢٠١١م تلقيت رسالة من باحث سوداني فاضل هو د. أحمد محمد البدوي يستفسر عن هذه الرسالة، وما إذا كانت قد نشرت أو لا؟ وعندما أبلغته أنها لم تنشر، أسف لذلك، وحضّني على نشرها، ولم أتحرك حتى قرأتها الصديقة د. أمينة رشيد، في إطار بحثها في السيرة الذاتية؛ فشجعتني على الإقدام إلى نشرها، وكذلك فعل د. طارق النعمان.

وعندما نظرتُ فيها مرة ثانية اليوم، سنة ٢٠١٤م، شعرتُ أنها لم تكتمل في ١٩٧١م حيث لم تتم المقارنة؛ إذ إنني وضعت رسالة الطوق في إطار التراث العربي شعرًا ونثرًا، ولم أضعها في إطار التراث الغربي؛ خاصة وأن موطنها أندلس القرن الحادي عشر.

إتمامًا للمقارنة، ولكي نعطي هذا العمل حقه في إطار التراث الغربي، كما فعلنا بالنسبة إلى التراث العربي، أضفتُ فصلاً خامسًا؛ حيث قارنتها فيه بأعمال عن الحب في تراث الغرب، من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر، وصمدتْ للمقارنة

بأعمال كلها لاحقة لها، بل أقول إنها برّتها بنقائها وحداثتها، في نطاق الحديث عن الحب!

وعاونتني الابنة العزيزة د. رانيه جودة في البحث عن المراجع بجهدها ومثابرتها. وأعبر هنا عن امتناني للدكتور عبد الرحمن حجازي على الجهد الذي بذله في مراجعة مخطوط الكتاب مراجعة دقيقة ووافية، كما أشكر إنجي جورج التي باشرت الإخراج الفني للكتاب، كما صممت الغلاف تصميمًا راقيًا، وأشكر كذلك عزة أبو اليزيد التى ساهمت فى إتمام هذا العمل على أكمل وجه وأجمل صورة. لهم جميعًا الشكر والعرفان على تحريك الهمة، وإنقاذ هذا العمل من النسيان.

أضع اليوم بحثي بين يدي القارئ. لم يفقد هذا العمل رونقه، وشموخه؛ لا بفضلي، ولكن بفضل ابن حزم وصمود "طوق الحمامة في الأُلفة والأُلاَّف" أمام عوامل الزمن. لم تشخ هذه الرسالة الفريدة؛ إذ مازالت– ونحن نقرؤها بعد عشرة قرون– تخاطبنا وكأنها عمل معاصر، هي من الأعمال التي تتخلَّق عن معانٍ غضةً، طازجة، في كل قراءة، تتلألأ مثل الجوهرة.

أضع بين يدى القارئ عملاً يمتزج فيه انطلاق الشباب ونضج الكهولة.

القاهرة، نوفمبر ٢٠١٤م.

سيزا قاسم

مقدمة

"طوق الحمامة في الألفة والألاَّف" إحدى ذخائر التراث، فريدة القيمة، وقد لقيت حفاوة كبيرة منذ نشرها المستشرق الروسى بتروف للمرة الأولى سنة ١٩١٤؛ فعني بها كثير من المستشرقين والأساتذة الذين قاموا على ترجمتها ونشرها، وكتبوا عنها مقدمات قيمة لكل هذه التراجم، وقد ظهرت لها ترجمتان بالإنجليزية، كما ترجمت إلى أربع لغات أخرى.

وقد أحس من أتيحت له قراءتها باختلافها عن غيرها من كتب التراث التي عنيت بالحب وشغلت به؛ إذ إن كاتبها لم يعمد إلى النقل عن غيره أو التخفى وراء ستر الأقدمين وروايات مشاهير المحبين، كما لم يقدم كتاباً يستهدف الوعظ، بل جرؤ على دراسة الحب والحديث عنه مباشرة، وحاول تعريف أصوله، وتحليل مظاهره، ونفوس المحبين ودوافعهم، كما تحدث عن نفسه في صراحة العالم الحق الذى يبحث عن الحقيقة، فيستخدم نفسه ومن حوله لملاحظاته، ويستخلص من كل ذلك نتائج هى أقرب إلى النظريات النفسية. غير أنه رغم الإحساس بقيمتها الفريدة، ومع ما كتب ونقل عنها ودرس بعض جوانبها، فإن أحداً لم يفرغ إلى دراستها دراسة متكاملة تحللها وتقدر موقعها من تراثنا العربى.

وعندما وجَّهنى أستاذى الكبير الدكتور عبد العزيز الأهوانى إلى دراسة الطوق، وقرأته للمرة الأولى، شاركت غيرى في تقدير ما انفردت به هذه الرسالة من مدخل فريد ونظرة مباشرة. غير أن قيمتها الحقيقية لم تتكشف لى إلا بعد التعمق فيها؛ حيث تكشفت عن نظرة ثاقبة توصلت إلى سبقٍ فى فهم النفس البشرية أيدته معرفتنا

الحديثة بعلم النفس، وأظهرت أصالة كاتب الطوق وقيمة رسالته التي خفيت طوال هذه القرون؛ فلو أن الكُتّاب والعلماء استكملوا ما بدأه ابن حزم في هذه الرسالة لتقدم مولد علم النفس عن موعده، كما كنا قد اكتسبنا نظرة أوسع ومعرفة أعمق بالمجتمعات السابقة لم تتحها لنا كل المجلدات الكبيرة التي خلفتها لنا هذه العصور.

ولما كان بحثنا هذا مقدم في إطار البحوث الجامعية الأكاديمية فقد لفت نظرنا أن ابن حزم قسم[1] التآليف المستحقة للذكر التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها إلى سبعة أقسام:

شيء يخترعه لم يسبق إليه

شيء ناقص يتمه

شيء مستغلق يشرحه

شيء طويل يختصره دون إخلال

شيء متفرق يجمعه

شيء مختلط يرتبه

شيء أخطأ فيه صاحبه يصلحه

وأضاف أن المؤلفين يتفاضلون في هذه الحدود بقدر استيعابهم ما قصدوا أو تقصيرهم عنه. وأما من أخذ تأليف غيره فأعاده على وجهه، وقدّم وأخر دون تحسين قائم، هذه أفعال أهل الجهل والغفلة ولا يستحق الالتفات. فكأنه يحدد مستوى التأليف الأكاديمي الذي تشترطه الجامعات الحديثة؛ فلا يرتضي التكرار، ولا يقبل الاعتراف بكتابة لا تضيف جديداً إلى المعرفة البشرية. وإذا نظرنا إلى كتاباته في ضوء هذه

(١) التقريب: ص ١٠.

المقاييس الراقية الطموحة نجده على غزارة إنتاجه لم يخرج عنها والتزم بها، فجاءت كل كتاباته من التآليف التي ينطبق عليها قوله إنها مستحقة للذكر. وإذا نظرنا إلى الطوق نجده قد عمد فيه إلى الحب يشرح مستغلقه، ويرتب مختلطه، ويسبق إلى النظرة النفسية الحديثة إليه.

أما بحثنا هذا فإننا نرجو أن نكون قد بلغنا به بعض مراتب ابن حزم التي قدمنا؛ فإننا حاولنا فيه شرح الطوق، واعتمدنا على دراسة النص نفسه لمحاولة فهمه فهمًا دقيقًا، واستخراج ما يمكن من مفاهيم ابن حزم، ولاستشفاف مركبات شخصيته وتحليلها تحليلاً حديثًا، ثم استهدفنا بعد ذلك استكشاف صورة المجتمع الذى نبع منه. وأخيرًا حاولنا وضع الطوق في الإطار الثقافى والحضارى للتراث العربى الخاص بموضوع الحب، وإبراز ما لهذه الرسالة الفريدة من سمات ملفتة، وبذلك نكون قد جمعنا بين "شىء مستغلق شرحناه" و"شىء متفرق جمعناه".

ولا يسعنا في ختام هذه المقدمة سوى أن نشيد بفضل الأستاذ الدكتور عبد العزيز الأهوانى الذى فتح أمامنا آفاق الأدب الأندلسى الرحبة، ووجهنا إلى اختيار هذا الموضوع الخصب الشيق، ثم عاوننا على إتمام بحثنا بكل ما لديه من علم رفيع وثقافة واسعة. ولعلنا قد أرضيناه بهذا العمل المتواضع، والله الموفق.

مايو ١٩٧١

سيزا أحمد قاسم

الباب الأول

الخلفية التاريخية والحضارية والثقافية

١- الخلفية التاريخية :

عاصر ابن حزم ثلاثة أطوار من حياة الأندلس السياسية:

(أ) فعاش من مولده سنة ٣٨٤هـ إلى سنة ٣٩٩هـ نهاية حجابة المنصور وابنه المظفر.

(ب) وعاش من سنة ٣٩٩هـ إلى سنة ٤٢٢هـ الفتنة المبيرة، وسقوط الخلافة الأموية.

(ج) ومن سنة ٤٢٢هـ إلى وفاته في سنة ٤٥٦هـ قيام ملوك الطوائف.

أما عن الفترة الأولى فلم يعش فيها سوى السنين الأولى من طفولته وشيبته، ولكننا نعلم تأثير السنوات الأولى من حياة الإنسان في تكوين شخصيته وتوجيه ميوله ومزاجه.

أما الفترة الثانية فقد ساهم فيها بنشاطه السياسي؛ فلعب فيها دوراً، وإن لم يكن خطيراً في حقيقته، فقد كانت له أهميته بالنسبة إليه.

أما الفترة الثالثة فذاق فيها أقسى ألوان التشريد والاضطهاد.

لذلك نرى لزامًا علينا تقديم عرضٍ موجز للخلفية التاريخية، خاصة أننا نجد للفترتين الأولى والثانية صدًى كبيرًا في الطوق وهو موضوع رسالتنا الذى كُتب في نهاية المرحلة الثانية وعلى أبواب المرحلة الثالثة.

توفى المنصور بن أبى عامر في سنة ٣٩٢هـ عندما كان ابن حزم في الثامنة من عمره. وكان لهذا الرجل دور مهم في حياة أسرة ابن حزم، كما لعب دورًا مهمًا وخطيرًا في تحويل مجرى حياة الدولة الأندلسية بأسرها؛ فقد كان المنصور الشخصية التي استخدمها التاريخ ليقضى على دولة المروانيين في الأندلس.

كان المنصور شخصية قوية جبارة طموحة إلى أبعد درجات الطموح، فتمكن من تسلُّق سلَّم السلطة حتى وصل إلى الاستبداد بالحكم، واستخدم في ذلك كل الوسائل الممكنة، وكان اغتصابه للعرش الأندلسى وحجبه الخليفة الشرعى وطمس شخصيته من العوامل التي أثرت تأثيرًا مباشرًا وقاضيًا على قوة ورسوخ الدولة الأموية في الأندلس.

تعرض المؤرخون الأندلسيون لوصف هذه الشخصية الفذة، فوصفه ابن عذارى بقوله "كان محمد هذا حسن النشأة ظاهر النجابة، تتفرس فيه السيادة، سلك سبيل القضاة في أوليته مقتفيًا آثار عمومته وخؤولته، فطلب الحديث في حداثته، وقرأ الأدب، وقيد اللغات على أبى على البغدادى وعلى أبى بكر بن القوطية، وقرأ الحديث على أبى بكر بن معاوية القرشى رواية النسائى وغيره من رؤساء أهل المشرق، وبرع بروعًا أدناه مع نوازع سعد وبوادر حظ من الحكم المستنصر"(١).

فبدأ ابن أبى عامر حياته السياسية أيام الحكم المستنصر، ودعم وضعه في البلاط تحت رعاية السلطانة صُبح أم هشام المؤيد، ولكن لم يستتب له الأمر إلا بعد وفاة

(١) البيان المغرب: جـ٢، ص ٢٥٧.

الحكم. ونقل المقرى عن ابن خلدون وصفًا بارعًا لترقى ابن أبى عامر إلى السلطة، "فترقت حال ابن أبى عامر عند الحَكَم؛ فلما توفى الحَكَم وبويع هشام ولقب المؤيد بعد أن قتل ليلتئذ المغيرة أخو الحكم المرشح لأمره تناول الفتك به محمد بن أبى عامر هذا... (وبعد أن) تمت البيعة لهشام سما لأبى عامر أمل في التغلب على هشام لمكانه في السن، وثاب له رأى فى الاستبداد، فمكر بأهل الدولة وضرب بين رجالها وقتل بعضًا ببعض"[1].

ولكى يحقق المنصور غرضه ألب كبار رجال الدولة على بعض، وقضى على كل مراكز القوة حتى قال المقرى نقلاً عن ابن سعيد إنه "استعان بالمصحفى على الصقالبة ثم بغالب على المصحفى ثم بجعفر الأندلسى ممدوح ابن هانئ على غالب ثم بعبد الرحمن بن محمد بن هشام التجيبى على جعفر"[2]. وصل الأمر بابن أبى عامر إلى الفتك بابنه عبد الله[3] عندما حاول اغتصاب السلطة منه وتآمر مع أعدائه.

حقق أبو عامر– في النهاية– خطته وانفرد بالحكم، وأصبح صاحب الأمر، و"تسمى بالحاجب المنصور، ونفذت الكتب والمخاطبات والأوامر باسمه، وأُمر له الدعاء على المنابر باسمه عقب الدعاء للخليفة، ومحا رسم الخلافة بالجملة، ولم يبق لهشام المؤيد من رسوم الخلافة من الدعاء على المنابر، وكتب اسمه في السكة والطرز"[4].

ورغم استبداد المنصور بالأمر وانفراده بالسلطة فقد حرص على المحافظة على شكل الخلافة الشرعى والإبقاء على رمز المروانيين، وأوصى ابنه عبد الملك بسلوك نفس

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٥٧.

(٢) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٦٠.

(٣) انظر البيان المغرب: جـ٢ ص ٢٨٤.

(٤) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٥٨.

الطريق[1]. وأثبتت الأيام حكمته في ذلك؛ إذ أدت مخالفة ابنه عبد الرحمن شنجول لسياسته هذه ومطالبته بولاية عهد الخليفة هشام المؤيد إلى انهيار دولة العامريين وتفكك الصرح العظيم الذى شاده المنصور".

وعلى الرغم من اغتصاب المنصور للسلطة وتعديه على سلطان الخليفة الشرعى فقد استطاع أن يبنى لنفسه دولة قوية مجيدة بقيت رغم قصرها في التاريخ بناءً شامخًا، وذلك لأنه كان سياسيًا بارعًا شجاعًا ذكيًا يقظًا يتمتع بدهاء وحسن تدبير يؤكدهما نجاحه في كل جوانب دولته. فكان عهده من أزهر عهود الأندلس، ولكن في الوقت نفسه كان يحمل في طياته بذور الخراب والفساد والانهيار.

نجح المنصور في بناء دولة قوية مزدهرة مستقرة دائمة الانتصار.

أما عن سياسته الخارجية فقام بسلسلة غزوات شنها على الممالك الإسبانية النصرانية، وخرج منها جميعًا منتصرًا رائعًا عاليًا لواء الإسلام، ولم يهزم في أية واحدة منها. وفاق المنصور عبد الرحمن الناصر في توطيد قوة الأندلس العسكرية؛ فبينما لقى الناصر على يد النصارى غير هزيمة فادحة وصل المنصور إلى مواطن لم يبلغها أحد من قبله، وأكسبه ذلك السبق شعبية عظيمة في البلاد.

أما عن سياسته الداخلية فأبدى المنصور طوال حياته كفاية إدارية مدهشة، ودبر أمور دولته بمقدرة فائقة؛ فلم تر الأندلس من قبل استقرارًا كالذى رأته في عهد المنصور، فكانت أيامه كلها رخاءً ورغدًا، وفاضت خزائن قرطبة بالأموال.

وعرف المنصور كيف يحيط نفسه بأقدر رجال دولته، وكيف يستعين بهم في دولته، فضمت حكومته شخصيات من ألمع شخصيات عصره، ومن بينهم أحمد بن سعيد بن حزم، "وكان من أقدر وزراء المنصور وآثرهم لديه، وكان المنصور قد استوزره قبل سائر

(١) الذخيرة: القسم الرابع المجلد الأول ص ٥٦ – ٥٨.

أصحابه في سنة ٣٨١هـ، وبلغ من ثقته به أنه كان يستخلفه على المملكة في أوقات معينة، ويعهد إليه خاتمه"(١).

وكان المنصور بنّاءً كبيراً(٢)، شيد القصور والجوامع والقناطر، وأنشأ مدينة الزهرة لينافس بها مدينة الزهراء، من أهم أعماله المعمارية الإضافات التي أضافها للمسجد الجامع بقرطبة.

وذكر عنه ابن عذارى عدله بين الناس وصرامته في إحقاق الحق والانتصاف لذوى المظالم.

ولا نجد ما نختم به هذا العرض الموجز لدولة المنصور خيراً من الفقرة التي اختتم بها دوزى تقييمه له :

> "وعلى الجملة، فإذا وجب أن نستنكر الوسائل التي لجأ إليها المنصور في اغتصاب السلطة فمن الواجب أيضًا أن نعترف أنه استخدمها بطريقة شريفة. وما كنا لنسرف في لومه لو أن القدر خلقه على أريكة العرش. ولعله كان يعتبر عندئذ من أعظم الملوك الذين عرفهم التاريخ، "ولكن خلق في القرية"، واضطر لتحقيق أطماعه أن يشق لنفسه طريقًا تكتنفه آلاف الصعاب. ومن الأسف أنه من أجل تذليلها قلما راعى شرعية الوسيلة. ولقد كان المنصور رجلاً عظيمًا من وجوه كثيرة، ولكن يستحيل علينا متى رجعنا إلى مبادئ الأخلاق الخالدة أن نحبه، ومن الصعب أن نعجب به"(٣).

(١) محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس، العصر الأول - القسم الأول والثانى ص ٥٢١

(٢) انظر البيان المغرب جـ٢ ص ٢٧٥.

(3) Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne, V.II, P.275.

ورِث المنصور دولته لابنه عبد الملك، وكان قد أسند إليه ولاية عهده وهو شاب في الثامنة عشرة من عمره، واقتفى عبد الملك خطى أبيه في كل نواحي سياسته، وكان عهد عبد الملك امتداداً لدولة أبيه المنصور. وأشاد ابن حيان بخلال عبد الملك الحميدة، فكان رغم "غلبة النبيذ عليه... يظهر العدل ويحمى الشرع ويرفق بالرعية، ويحط عنها البغايا بعد أن أسقط عن جميع البلاد سدس الجباية، وكان أبر الناس بأبيه، وأثبتهم على عهده، وأوصلهم لأهله وصنائعه، وكان لوالدته كذلك ما عدل بها في سلطاته أحداً ولا غير لها حالاً ولا خالف لها أمراً، وكان من فرط الحياء مع الشجاعة في غاية بعيدة"[1]، واجتمع الناس على حبه، واتخذ لقب المظفر أبا مروان.

واستمر في غزو بلاد الروم، ويقول ابن عذارى[2] إنه غزا سبع غزوات في مدته. وحكم المظفر ستة أعوام وبضعة أشهر. ويؤكد ابن سعيد أن الأندلس قد بلغت في مدته إلى نهاية الهدوء والرفاهية[3]. وكانت أيامه أعياداً دامت سبع سنين"[4].

كان عبد الملك المظفر يعتمد في دولته على الفتيان العامريين فى تدبير شئون الدولة أمثال خيران ومجاهد، "فاكتسب هؤلاء الفتيان الصقالبة أهمية، وسما نجمهم، وسوف يكون لكل واحد من هؤلاء دور مهم في أيام الفتنة المبيرة، وسنراهم يستقلون ويؤسسون ممالك لأنفسهم.

وبدأت هذه الفترة التي عرفت فى التاريخ بهذا الاسم بوفاة عبد الملك المظفر في ١٦ صفر سنة ٩٣٣هـ، وهو لم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره. وبدأت الفترة من أكثر فترات تاريخ الأندلس اضطراباً.

(١) البيان المغرب جـ٣ ص٣.

(٢) نفس المرجع.

(٣) المغرب: جـ١ ص٢١٢.

(٤) نفح الطيب: جـ١ ص٢٧٦.

حقيقة الموقف بعد وفاة عبد الملك المظفر:

كانت الدولة العامرية تستند أولاً وأخيراً إلى شخصية المنصور الصارمة وقوة شكيمته، ولذلك استمرت في البقاء بقوة الدفع أثناء حكم ابنه عبد الملك، ولكنها انهارت بسرعة مدهشة لم يكن يتوقعها أحد، وذلك على يدى عبد الرحمن أخى عبد الملك المظفر الذى تولى الحجابة بعد وفاة أخيه.

وكان عبد الرحمن هذا فاسقًا متهوراً، "فافتتح أمره بالخلاعة والمجانة، فكان يخرج من منية إلى منية، ومن متنزه إلى متنزه مع الخياليين والمغنيين والمضحكين مجاهراً بالفتك وشرب الخمر"[1].

وبجانب ذلك أساء التصرف واستعدى الرعية؛ لأنه " نظر في الأمور نظراً غير سديد، وأنفق الأموال في غير وجهها، وأعان على كثير من الناس، وبسط يده عليهم، وأخذ أموالهم، ونسب إليهم أباطيل القول والفعل حتى قلق الناس به وأبغضوه في الله وابتهلوا لله تعالى في الدعاء عليه"[2].

وقد كان هذا الرجل "نحسًا على نفسه وعلى أهل الأندلس، فمنه انفتح باب الفتنة العظمى وفسد الناموس"[3].

فتح عبد الرحمن بن المنصور باب الفتنة بمشروعه أن يستحوذ على ولاية العهد، ولم يُقدم المنصور نفسه على هذه الخطوة؛ لأنه كان يدرك مدى خطورتها، ولكن عبد الرحمن لم يقدر عواقب مثل هذا التصرف، فطلب من هشام أن يوليه عهده بعده ففعل، فكانت هذه هى الشرارة التي أشعلت الفتنة، ونقم عليه أهل الدولة.

---

(١) البيان المغرب: ج ٣ ص ٣٩.

(٢) البيان المغرب: ج ٣ ص ٣٨.

(٣) المغرب جـ١ ص ٢١٣.

"فكان في ذلك حتفه وانقراض دولته ودولة قومه، وكان أسرع الناس كراهة لذلك الأمويون والقرشيون، فعصوا بأمره وأسفوا من تحويل الأمر جملة من المضرية إلى اليمنية"[1].

بعد ذلك خرج عبد الرحمن من قرطبة في ١٦ جمادى الأولى سنة ٣٩٩هـ في غزوة إلى بلاد الإسبان، ولكنه لم يعد إليها بعد ذلك؛ لأنه قتل على يد أول ثائر من الأمويين في رجب من نفس السنة. وذلك عقب المؤامرة التي قام بها هذا الأمير الأموى محمد بن هشام بن عبد الجبار.

وبوفاة عبد الرحمن بن المنصور انهارت دولة العامريين، ولم يمض على تأسيسها سوى خمس وثلاثين سنة.

والمرحلة التاريخية الثانية التي مرت بابن حزم، والتى كتب الطوق في زمانها غاية في التعقيد ومليئة بالاضطرابات، سنحاول أن نعرضها عرضاً موجزاً مفهوماً طبقًا لقيام كل ثائر أو حاكم من هؤلاء الذين تولوا تقاليد الأمور أو حاولوا أن يتولوها في قرطبة، وقد تفاوتت أيام دولة بعض هؤلاء بين ثلاثة أشهر وثلاث سنوات، ورأت سنة واحدة ثلاثة خلفاء، ومن ذلك يتضح لنا مدى اضطراب تلك الحقبة التاريخية.

أول زعيم قام بالثورة المروانية هو :

محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر.

وكان عبد الملك بن المنصور قد أمر بإعدام أبى محمد بن هشام هذا بتهمة التآمر ضد العامريين. آلت الخلافة إليه في يوم ١٧ جمادى الآخرة سنة ١٩٩هـ، وتلقب بالمهدى، وذلك بعد الانقلاب على عبد الرحمن بن المنصور (شنجول)، وكانت دولته تسعة أشهر.

---

(١) نفح الطيب: جـ١ ص٢٧٨.

ولما ثار محمد بن هشام على العامريين هرعت الجموع من سائر أنحاء قرطبة إليه ملتفة حوله مؤيدة لبيعته، واعتبروه بطلاً منقذاً؛ إذ كان أول من استطاع أن يثور في وجه بني عامر، وأن يعمل على إزالة ملكهم، وشعروا أن كابوس الإرهاب العامرى قد تقلص، وأن عهداً جديداً سوف يبدأ؛ لأن العامة لم تكن ترى في العامريين سوى مغتصبين للسلطة الشرعية. وكانت تتوق إلى التحرر من استبدادهم والعودة إلى الأوضاع الطبيعية المألوفة. ولم يخطر ببال العامة أن هذا التحول سوف يؤدى إلى الإطاحة بالاستقرار والأمن الذى كان يتمتع بهما تحت ظل الدولة العامرية. وقد تعرضت قرطبة في ولاية محمد بن هشام هذا إلى التخريب والفوضى.

وفى اليوم التالى لبيعة محمد بن هشام اندفعت العامة إلى مدينة الزاهرة وانتهبتها، وأمر المهدى بنقل الأموال والأمتعة الموجودة في قصر الزاهرة إلى قصر الخلافة، ثم "أمر بهدمها وحط أسوارها وقلع أبوابها وتشعيث قصورها وطمس آثارها"(١). ومن وصف هذا الانقلاب أدق وصف المقرى نقلاً عن ابن الرقيق :

"ومن أعجب ما رؤى أنه من نصف نهار يوم الثلاثاء لأربعٍ بقيت من جمادى الآخرة إلى نصف نهار يوم الأربعاء فتحت قرطبة، وهدمت دولة أبى عامر العظيمة، وقتل وزيرهم محمد بن عسقلاجة، وأقيمت جيوش من العامة ونكب خلق من الوزراء وولى الوزارة آخرون، وكان ذلك كله على يد عشرة رجال فحامين وجزارين وزبالين هم جند المهدى"(٢).

---

(١) البيان المغرب: جـ ٣ص ٦٤.

(٢) نفح الطيب: جـ ١ ص ٣٧٩.

ولم يكن محمد هذا الشخصية التي يمكنها أن تسيطر على الموقف، فارتكب جملة أخطاء أطاحت به من فوق عرش الخلافة؛ إذ إنه:

١- أخفى الخليفة المؤيد بأن أخرجه من قصر الخلافة، وأسكنه دار أحد أتباعه، وأظهر جثة رجل نصراني وقيل يهودى يشبهه وادعى موته.

٢- أغضب رؤساء البربر وأثار عداوتهم بأن أظهر لهم البغض، وردَّ بعضهم من باب القصر؛ مما استعدى العامة عليهم وشجعها على انتهاب دورهم.

٣- سجن سليمان بن هشام بن عبد الرحمن الناصر الذى كان قد ولاه عهده وبعض الأمراء المروانيين الآخرين.

٤- نفى بعض الفتيان الصقالبة، فغادروا قرطبة، ولجأوا إلى أطراف الأندلس حيث أسسوا دولاً مستقلة.

وبذلك ألَّب المهدى جميع الطوائف ضده، فتحالف المروانيون والبربر عليه ولاءً لهشام بن سليمان بن عبد الرحمن.

ثار هشام بن سليمان بن عبد الرحمن على المهدى وتلقب بالرشيد فحاول المهدى أن يفاوضه في بادئ الأمر فلم يستجب هشام، وإثر تلك المفاوضات دار القتال بين الفريقين يومين متتالين، وأسفرت المعركة عن هزيمة هشام بن سليمان وجموعه من البربر، و" ظفر عسكر المهدى بهشام هذا وابنه وجماعة من بنى عمه وسبقوا إليه فعزلهم وعاتبهم حينًا ثم أمر بقتلهم صبراً"[1].

بعد القضاء على الرشيد انثالت العامة على دور البربر، وأعملت فيها التدمير والنهب، فانسحب عدد كبير منهم إلى "بلاط" إحدى ضواحي قرطبة والتفوا حول زعيم جديد. هذا الزعيم هو سليمان المستعين بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر بن أخى هشام بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر، والتف البربر حوله حتى عرف في التاريخ

(١) البيان المغرب: جـ ٣ ص٨٤.

بإمام البربر، وبدأ الصراع بين جيوش البربر تحت لواء المستعين متحالفًا مع أمير قشتالية وبين جيش الفتى واضح صاحب مدينة سالم في شهر ذى الحجة سنة ٣٩٩هـ، فانهزم واضح وواصل المستعين سيره نحو قرطبة وعسكر مع جيشه البربرى وحلفائه النصارى بشرقها.

وفى يوم ١٣ ربيع الأول سنة ٤٠٠هـ اشتبك الفريقان في معركة ضارية، فانهزم جيش قرطبة وارتد إلى الوادى "ووضع البربر السيف في أهل قرطبة فقتلوا منهم خلقًا عظيمًا وغرق كثير منهم في الوادى وهلكوا وفنى الجموع بسقوط بعضهم على بعض ودخل البربر إلى أرياض قرطبة وبات الناس على سطوح دورهم في وجل وخوف"(١). وأحصى من قتل من أهل قرطبة فكانوا نحو عشرة آلاف من بينهم عدد كبير من الفقهاء والعلماء، ومن بينهم أبى الوليد الفرضى(٢). وهذه الوقعة هى المعروفة بوقعة قنيش؛ فلما رأى المهدى هزيمة جيشه أسرع إلى إبراز هشام المؤيد، ولكن البربر لم يعيروه اهتمامًا وتمسكوا بولاية سليمان المستعين. عندئذ تحايل المهدى على القرار فخرج من قصر قرطبة ليلاً وطاف بالمدينة أيامًا ثم رحل إلى طليطلة حيث أقام في كف واضح الفتى الذى تمسك هو وأهل طليطلة بطاعته وأخذ يدبر أمره.

أما سليمان بن الحكم فدخل قرطبة وبويع بالخلافة في المسجد الجامع في ١٧ ربيع الأول سنة ٤٠٠هـ، ولكن دولته الأولى لم تدم سوى سبعة أشهر فقط؛ ذلك لأن المهدى أعد له العدة فأخذ الفتى واضح يستنجد بأمير برشلونة وأمير أورقلة فاتفق معهما أن يمداه بجيش لمقاتلة البربر في قرطبة، فتقدم جيش واضح مع حلفائه النصارى إلى طليطلة حيث انضم إليه محمد بن عبد الجبار، ومن هناك زحف إلى قرطبة وخرج المستعين للقائهم، فاشتبك الفريقان في معركة أسفرت عن هزيمة سليمان وجيشه البربرى في منتصف شوال سنة ٤٠٠هـ، ففر سليمان صوب شاطبة.

---

(١) نفح الطيب: جـ٢ ص٨٩.

(٢) ابن بسام – القسم الأول – المجلد الثانى ص ١٣٠.

دخل محمد بن عبد الجبار المهدى قرطبة وجدد البيعة لنفسه وعين واضحًا لحجابته، ولم تدم دولته الثامنة أكثر من تسعة وأربعين يومًا. وبعد توليه الخلافة اعتزم المهدى أن يقضى على البربر؛ فسار نحو الجزيرة الخضراء، واشتبك الجيشان في معركة طاحنة هزم فيها المهدى فعاد إلى قرطبة حيث تحصن، وكانت جموع البربر في أثناء ذلك تغير على قرطبة من آنٍ إلى آخر. وساءت الحالة جدًا داخل قرطبة؛ لأن "عبد الجبار وواضح قتلا كل متشبه بالبربر... حتى إن كلٌّ من بينه وبين أحد عداوة قال هذا بربرى فقتل ولم يسأل عنه وقتلوا الأطفال وشقوا بطون الحوامل"[1].

وضاق واضح بابن عبد الجبار وحقد عليه ما فعله بابن أبى عامر وآل عامر وما يراه من انهماكه في الزنا والخمر والجور، فكان يدبر في قتله مع طائفة من العبيد إلى أن أمكنه ذلك"[2]، فأخرج هشامًا المؤيدَ وأحضروا ابن عبد الجبار بين يديه فقتل، وكان ذلك في الثامن لذى حجة من سنة ٤٠٠هـ.

وهكذا استرد هشام بن الحكم المؤيد دولته، وكان يومئذ في نحو السابعة والأربعين من عمره، وتولى واضح الحجابة وأرسل رأس المهدى إلى سليمان المستعين وطلب إليه أن يدخل في طاعة الخليفة، ولكن البربر أبوا وتمسكوا بولاية سليمان. وكان البربر يعزمون على الانتقام من أهل قرطبة. فأخذوا يغيرون على أرباضها ثم دخلوا مدينة الزهراء في ٢٣ ربيع الأول سنة ٤٠١هـ ثم ضربوا الحصار على قرطبة نفسها وقطعوا عنها المؤن والأقوات. وتوجه فريق إلى جيان ومالقة والبيرة والجزيرة فأدخلوها في طاعة المستعين. ولما ساءت الأمور في قرطبة إلى أبعد حد حاول واضح الفرار إلى الثغور ولكن الجند منعوه وقتلوه، وازداد حال أهل قرطبة سوءًا وتلاحقت هزائمهم.

---

(١) البيان المغرب: جـ٢ ص ٩٧.

(٢) البيان المغرب: جـ٢ ص٩٩.

وفى ٢٦ شوال سنة ٤٠٣هـ نشبت بين أهل قرطبة وجموع البربر معركة عامة، فاقتحم البربر أرباض المدينة ودخلوها عنوة وأعملوا السيف في أهلها ونهبوها، واضطر أهل قرطبة إلى طلب الأمان ثم دخل سليمان في ٢٧ شوال سنة ٤٠٣هـ، وتلقب بالظافر بحول الله إلى جانب تلقبه بالمستعين.

دامت دولة سليمان بن الحكم الثانية ثلاث سنين وثلاثة أشهر ونصف، وبعد دخوله قرطبة استدعى سليمان هشامًا المؤيد ووبخه أو تختلف هنا روايات مؤرخى العرب، فبعضهم يقول إن سليمان قتل هشاماً[1]، أما البعض الآخر فيقول إنه تمكن من الفرار ورحل إلى المرية حيث عمل سقاء.

وقبض البربر الذين دفعوا سليمان إلى العرش على السلطة الحقيقية، فكان سليمان يسترضيهم بإقطاعهم كور الأندلس[2] فولَّى :

بنى حمود الأدارسة ثغور المغرب،

على بن حمود ثغر سبتة،

وأخاه القاسم بن حمود على ثغور الجزيرة الخضراء وطنجة وأصيلا،

وأعطى سرقسطة لمنذر بن يحيى التجيبى،

---

(١) نفح الطيب: جـ١ ص٢٨٠.

البيان المغرب: جـ٣ ص١١٣

الذخيرة القسم الأول – المجلد الأول – ص ٢٦

أعمال الأعلام ص ١٤٠

(٢) البيان المغرب: جـ٣ ص١١٣.

نفح الطيب: جـ١ ص٢٨٠ .

وأعطى جيّان لبنى يرزال،

وأعطى باديس بن حبوس غرناطة،

وهكذا سيطر البربر على ولايات الأندلس الجنوبية والوسطى، وأخذوا من شئونها مكانة لها خطرها.

أما الفتيان العامريون ففر معظمهم إلى شرق الأندلس بعيداً عن سلطان حكومة قرطبة، وأسسوا هناك القواعد الشرقية.

فسيطر مجاهد على دانية والجزائر الشرقية

وخيران على ألمرية ومرسية

ويقول المقرى "إنه بذلك افترق شمل الجماعة بالأندلس، وصار الملك طوائف في آخرين من أهل الدولة مثل ابن عباد بأشبيلية وابن الأفطس ببطليموس وابن ذى النون بطليطلة وابن أبى عامر ببلنسية وابن هود بسرقسطة..."[١].

وقد استمرت الفوضى في قرطبة وفى جميع أنحاء الأندلس خلال دولة سليمان الثانية، وكان تمزق الأندلس يفسح المجال لكثير من الطامعين في السلطة. وفى سنة ٤٠٥هـ أظهر على بن حمود طمعه في الخلافة، فأخرج كتاباً نسبه إلى هشام بن الحكم يقول فيه أنقذنى من أسر البرابر والمستعين وأنت ولى عهدى وجه به إلى حبيس الصنهاجي وإلى خيران العامرى فقال له انهض إلى مالقة وبها يتم أمرنا"[٢].

وفى السنة نفسها خرج مجاهد على المستعين ورفع لواء أمير من الأمويين "اسمه عبد الله المعيطى"، ولكنه لم يستطع أن يحتفظ بهذه الدعوة طويلاً ففر إلى المغرب.

(١) نفح الطيب: جـ ١ ص٣٨٠.

(٢) البيان المغرب: جـ٣ ص١١٦.

وزحف على بن حمود مع حلفائه خيران وزاوى بن زيرى وحبوس الصنهاجى على قرطبة واشتبك مع جيش المستعين في محرم سنة ٤٠٧هـ، وانتهت المعركة بهزيمة المستعين ودخل على بن حمود قصر قرطبة وبحث عن هشام؛ فلما علم أنه قتل أحضر سليمان وأباه وأخاه وقتلهم بنفسه انتقاماً للمؤيد ثم أعلن وفاة المؤيد رسميًا ودعا إلى البيعة لنفسه فبويع بالخلافة وتلقب بالناصر لدين الله.

كان الناصر لدين الله موفقًا في بداية خلافته يظهر العدل، واشتد في معاملة البربر وإخماد تمردهم وشغبهم[1]، وكان يجلس بنفسه للاستماع إلى المظالم، ولكن هذا الوضع لم يدم؛ إذ إن خيران العامرى الذى كان قد دخل قرطبة مع على بن حمود لمساندة هشام المؤيد ولم يجده، ترك قرطبة عائداً إلى شرقى الأندلس، وأخذ ينادى بالدعوة لأمير أموى هو عبد الرحمن بن عبد الملك بن الناصر الذى تلقب بالمرتضى (سنة ٤٠٧هـ). وانضم إلى خيران في هذه الحركة منذر بن يحيى التجيبى والى سرقسطة والثغر الأعلى ومعه قوة من المرتزقة النصارى، وكذلك ولاة شاطبة وبلنسية وطرطوشة وألبونت وغيرها.

ولما علم على بن حمود بتلك المؤامرة ترك اللين والعدل وأعاد إلى البربر امتيازاتهم واشتد على أهل قرطبة ثم قرر أن يقدم على مواجهة جيوش المرتضى عند جيان، ولكنه لم يفعل؛ لأن ثلاثة من الفتيان الصقالبة تآمروا عليه وقتلوه (فى الثامن من ذى القعدة سنة ٤٠٨هـ). فبعث زعماء زناتة إلى أخيه القاسم بن حمود والى أشبيلية فحضر مسرعًا وتولى مقاليد الأمور وبويع بالخلافة وتلقب بالمأمون بعد ستة أيام من مقتل أخيه. وكانت خلافته الأولى ثلاث سنين وخمسة أشهر وعشرين يومًا. وفى خلافة القاسم بن حمود حاول المرتضى السير على قرطبة، فبدأ بالاتجاه إلى غرناطة ليقضى على معقل من معاقل صنهاجة، وكان أميرها زارى بن زيرى فنشبت بين الفريقين

(١) البيان المغرب: جـ٣ ص١٢١.

معركة ولكن أمراء شرق الأندلس أجمعوا على خذل المرتضى لما رأو فيه من حزم وصرامة فانسلخوا عن جيشه وتركوه مع قلة من أعوانه يقاتل فانهزم ثم اغتالوه بعد ذلك. ويقال إن خيران هو الذي دبر ذلك[1].

وعرفت قرطبة فى أثناء خلافة القاسم نوعًا من الاستقرار والأمن والهدوء[2]، ولكن سرعان ما ازداد نفوذ البربر بعد هزيمة المرتضى فغلبوا على دولة القاسم بن حمود فضعف أمره، وانتهز هذه الفرصة ابن أخيه يحيى بن على والى سبتة، فاتفق مع أخيه إدريس والى مالقة على تبادل المناصب، وانتقل يحيى إلى مالقة وجمع جيشًا من البربر وزحف على قرطبة، فلم يقوَ القاسم على مواجهة الموقف، ففر إلى أشبيلية فى ٢٢ ربيع الثانى سنة ٤١٢هـ.

دخل يحيى بن على بن حمود قرطبة بعد ذلك بقليل، وبويع بالخلافة، وتلقب بالمعتلى في مستهل جمادى الأولى سنة ٤١٢هـ، وكانت خلافته الأولى بقرطبة سنة واحدة وستة أشهر ونصف غير يوم واحد.

وكان عمه في هذا الوقت قد استقر في أشبيلة ويدعى له بالخلافة ويتسمى بأمير المؤمنين و"(قال ابن حزم) خليفتان تصالحا، وهو أمر لم يسمع بأذل منه ولا أدل على إدبار الأمور، يحيى بن على بن حمود بقرطبة والقاسم بن حمود بأشبيلية".

وفى سنة ٤١٣هـ خلع البربر يحيى بن على فبادر يحيى بمغادرة قرطبة إلى مالقة. وقدم القاسم بن حمود من أشبيلية ليستعيد الخلافة في الثانى عشر من ذى القعدة سنة ٤١٣هـ. وسرعان ما ضاق أهل قرطبة بتحكم البربر، فخلعوا القاسم بن حمود وبادروا لقتالهم الذى دام نحو شهرين، وانتهت المعارك إلى انهزام البربر والقاسم. فاتجه القاسم إلى أشبيلية راجيًا أن يستأنف حكمه هناك ولكنه لم يفلح؛ إذ إن القاضى

(١) البيان المغرب: جـ٣ ص١٢٧.

(٢) البيان المغرب: جـ٣ ص١٣٠.

بها محمد بن إسماعيل بن عباد كان قد تولى الحكم بها، فمنع القاسم من الدخول وانفرد بأشبيلية، وكان ذلك بداية دولة بنى عباد بها.

وأجمع أهل قرطبة على رد الأمر إلى الأمويين فرشحوا ثلاثة أمراء من المروانيين :

- سليمان بن المرتضى

- محمد بن العراقى

- عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار (أخا المهدى)

وكانت الغلبة للأخير، فتولى الخلافة في الرابع من رمضان سنة ٤١٤هـ، وتلقب بالمستظهر بالله. وهذا الخليفة الفتى كان من أكثر أمراء بنى أمية قدرة على إعادة المجد لدولة المروانيين؛ فكان يتمتع بصفات باهرة، فكان على حد قول[1] "ابن حيان: كان عبد الرحمن هذا لبقًا ذكيًا، وأديبًا لوذعيًا، لم يكن في بيته يومئذ أبرع منه منزلة، وكان قد نقلته المخاوف وتقاذفت به الأسفار فتحنك وتخرج وتمرن فيها، وكان يستولى على الأمر لو أن المنايا أنسأته". وقد ساهم اضطراب الأمور، وبعض الأخطاء التي ارتكبها إلى الإطاحة بدولته التي لم تدم سوى ثمانية وأربعين يومًا. ندب المستظهر للوزارة بعض القدامى من وزراء بنى أمية السابقين مثل أحمد بن برد وجماعة من الفتيان الأغمار مثل أبى عامر بن شهيد وأبى محمد بن حزم وابن عمه عبد الوهاب ويصفهم ابن حيان بأنهم[2]: "من أكمل فتيان الزمان فهمًا ومعرفةً ونفاذًا في العلوم الرفيعة، وكان تقديمه هؤلاء على باقى رجال دولته من الأسباب التي أودت بدولته".

كما كان أيضًا مما أثار العامة عليه حبه لمنافسيه من المروانيين. غير أن الواقعة التي قضت عليه نهائيًا هى إنزاله بعض البربر الوافدين عليه بالقصر وإكرامه إياهم،

---

(١) الذخيرة - المجلد - الأول - القسم الأول - ص ٣٤.

(٢) الذخيرة - المجلد - الأول - القسم الأول - ص ٣٦.

فهاج أهل قرطبة وماجوا ووثبوا على القصر وأظهروا أمويًا آخر كان مختفيًا خائفًا على حياته هو محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر، فأجلس في دار الملك وبويع بالخلافة في الثالث من ذى القعدة سنة ٤١٤هـ وتلقب بالمستكفى بالله. ويقول ابن حيان إن ذلك اللقب "اختاره لنفسه وحكم له سوء الاتفاق عليه لمشاكلته لعبد الله المستكفى العباسى أول من تسمى به في أفنه ووهنه وتخلفه وضعفه"[1]، "وإنما أرسله الله تعالى على أهل قرطبة محنة وبلية... وبالجملة في تلخيص التعريف بأمره أن أجمع أهل التحصيل، أنه لم يجلس في الإمارة مدة تلك الفتنة أسقط منه ولا أنقص؛ إذ لم يزل معروفًا بالتخلف والركاكة مشتهرًا بالشرب والبطالة، سقيم السر والعلانية أسير الشهوة عاهر الخلوة"[2]. وبدأ المستكفى عهده بقتل الخليفة السابق، وأمر بخنق ابن عمه ابن العراقى بعد أن ولاه عهده، وأمر بحبس ابن حزم وابن عمه أبى المغيرة. واضطهد معظم الرجال البارزين من الساسة القدامى ومن المفكرين، فغادر بعضهم قرطبة لاجئًا إلى بلاط يحيى بن على بن حمود بمالقة ومن بينهم أبو عامر بن شهيد صديق ابن حزم، ثم ترامت إلى المستكفى أخبار بأن يحيى بن حمود قادم لفتح قرطبة. وكانت الحكومة فيها ساءت جدًا؛ فحاول المستكفى الفرار بحياته بعد أن خلعه أهل قرطبة في الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة ٤١٦هـ "فخرج على وجهه ولبس ثياب الغانيات متنقبًا بين امرأتين لم يميز منهن، وخرج من قرطبة[3]"، ولكنه مات مقتولاً بعد سبعة عشر يومًا من خلعه.

وأعيدت دولة يحيى بن على بن حمود بعد خلع المستكفى بالله، وكان بمالقة، فسار إلى قرطبة ودخلها يوم الخميس ١٥ رمضان سنة ٤١٦هـ. وبقى بها إلى نهاية السنة ثم

---

(١) الذخيرة: ص ٢٧٩.

(٢) الذخيرة: ص ٣٨٠.

(٣) البيان المغرب: جـ٣ ص ١٤٢.

غادرها في أوائل محرم سنة ٤١٧هـ قاصداً مالقة وترك بقرطبة وزيره أحمد بن موسى، ولكن بعد شهرين اختلطت الأمور؛ إذ إن الموفق مجاهد وخيران الفتيين العامريين أتيا إلى قرطبة؛ فلما أحس أهل قرطبة قدومهما فتكوا بمن كان في المدينة من البربر، وقيل إنهم قتلوا من البربر ألف رجل. وفى هذا اليوم نفسه دخل مجاهد وخيران وبقيا فيها نحو شهر ثم اختلفا، فخرج خيران ثم تبعه مجاهد. وبقى أهل قرطبة في هرج ومرج وخوف إلى أن استقر الأمر بينهم، وكان عميدهم فى ذلك الوزير أبو الحزم بن جهور بن محمد بن جهور، واتفقوا على مبايعة هشام بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الناصر، في ٢ ربيع الآخر سنة ٤١٨هـ. وبويع أولاً بالثغر بحصن البونت؛ حيث كان مقيماً عند عبد الله بن القاسم الفهرى الذى لجأ إليه بعد وفاة أخيه المرتضى سنة ٤٠٩هـ، وتلقب بالمعتد، وبقى هناك سنتين وسبعة أشهر وهو يخطب له بقرطبة ثم قدم إليها في شهر ذى الحجة سنة ٤٢٠هـ، فجددت له البيعة واستمر في كرسى الخلافة عامين آخرين.

ولكن الخليفة الجديد انزوى في قصره وسلم الأمور لوزير من الموالى كان حائكًا يسمى حكم بن سعيد القزاز، فكرهه أهل قرطبة لاستبداده برأيه وتعسفه وإكرامه للبربر وإجزاله لهم العطاء. فثار الناقمون على الوزير الحائك تحت لواء فتى من أبناء عمومة هشام هو أمية بن عبد الرحمن العراقى وقتلوه وطافوا برأسه في المدينة في ذى القعدة سنة ٤٢٢هـ، وتوجهوا إلى القصر، واجتمع الرأى على خلع المعتد.

وانتهت بخلع المعتد رسوم الدعوة الأموية بصورة نهائية، وانقطع ذكرها إلى الأبد من منابر الأندلس والمغرب الأقصى. "فنودى في الأسواق والأرباض لا يبقى بقرطبة أحد من بنى أمية ولا يكنفهم، أحد وكان القائم بالحال في إخراج المعتد بالله أبا الحزم بن جهور، فمن هذا التاريخ كثرت الفتنة وتمادت، وانتزى كل أحد في موضعه استبد

رؤساء الأندلس وثوارها (بما) في أيديهم من البلاد والمعاقل، وبغى بعضهم على بعض ولله الحول والقوة"[1].

ويبدأ مع سنة ٤٢٢ عصر ملوك الطوائف في الأندلس.

وننتهى هنا من هذ العرض التاريخى المعقد؛ إذ كتب ابن حزم رسالة طوق الحمامة قبل بداية عصر ملوك الطوائف.

وقد رأينا من هذا العرض كيف تصدع وانهار الصرح الشامخ الذى أرساه عبد الرحمن الداخل عند دخوله ثغر المنكب في آخر ربيع الثانى سنة ١٣٨هـ، والذى دعمه خلفاؤه حتى قيام المهدى في سنة ٣٩٩هـ؛ حيث بدأت مرحلة الفتنة المبيرة التي لم تستغرق ربع قرن (من ٣٩٩ إلى ٤٢٢هـ)، للقضاء على دولة الأمويين في الأندلس، وهى التي دامت قرابة مائتين وستين عاماً.

ومما يوضح اختلاف طبيعة هاتين الفترتين المتميزتين في دولة الأمويين بالأندلس أن تداول الحكم عشرة أمراء وخلفاء خلال مائتين وستين عاماً (من عبد الرحمن الداخل إلى المهدى)، بينما بويع اثنا عشر خليفة وفشلت ثلاث محاولات لاعتلاء العرش على مدى ثلاثة وعشرين عاماً.

٢- الخلفية الحضارية:

إذا كنا تمكنا من عرض الخلفية التاريخية مقتصرة على الفترة التي عاصرها ابن حزم، فلا يسعنا أن نفعل ذلك عند عرضنا للخلفية الحضارية والثقافية؛ إذ إن الحضارة التي نشأ في ظلها ابن حزم وطبعت آثارها في تكوين شخصيته تمتد

---

(١) البيان المغرب: جـ ٣ ص ١٥٢.

جذورها ونشأتها إلى ما قبل مولده، الأمر الذى نضطر معه إلى الرجوع إلى عصر ما قبل مولد ابن حزم للتعرف على المقومات التي خلقت المناخ الحضارى الذى نما فيه؛ فابن حزم في واقع الأمر ثمرة حضارة نشأت وازدهرت قبل مولده، حضارة خلقت قرطبة ومجتمعها المزدهر الذى عرفه ابن حزم.

ورغم أن نهاية الدولة الأموية محددة تاريخيًا بانهيار كيانها السياسى، وقيام الفتنة المبيرة، فإن مقوماتها الحضارية امتدت إلى ما بعد هذا التاريخ وظلت حضارة العصر الذهبى سائدة فى المجتمع الأندلسى، بل نرى في أيام ملوك الطوائف التي تلت سقوط قرطبة ازدهارًا حضاريًا وثقافيًا وأدبيًا باهرًا يعتبر امتدادًا للعصر الذهبى؛ إذ إن الحضارة والثقافة التي نبتتا في قرطبة لم تتلاشيا بانهيار الدولة الأموية، ولكن انتشرتا وتفرقتا في جميع أنحاء الممالك؛ فكان ملوك الدويلات الصغيرة الناشئة يتنافسون سياسيًا وحضاريًا، وكان بلاط كل ملك من هؤلاء يفتخر ويتباهى بالكُتّاب والشعراء الذين يجتذبهم إليه ويحاول السطو على غيرهم.

فابن حزم يمثل الحضارة الأندلسية (بل يمكن أن نقول القرطبية)، ويؤكد المستشرق جونثالس بالنثيا في كتاب "تاريخ الفكر الأندلسى" هذه الحقيقة قائلاً: "فى قرطبة ظهر ابن حزم صاحب التواليف الكثيرة في كل فن وهو من أفذاذ الأعلام المعدودين في تاريخ الأندلس، وأن المتأمل في مؤلفاته وما تحويه من مادة غزيرة ليرى بوضوح أن ذلك الإنتاج الحافل لا يمكن أن يصدر إلا عن حضارة بلغت من التقدم مبلغًا عظيمًا؛ فذلك التحليل النفسى الدقيق الذى يتجلى في كتابه "طوق الحمامة"، وهذه الملاحظات الشخصية النافذة على الرجال وأخلاقهم في كتاب "الخصال" ذلك كله يتحدث عن بيئة ذات حضارة عالية"(١).

---

(١) جونثالس بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ص ١٤.

فإذا أردنا أن نفى دراسة هذا الجانب من الحياة الأندلسية حقها يجب أن نعود إلى عصر عبد الرحمن الناصر أول من تلقب بأمير المؤمنين بين أمراء بنى أمية الحاكمين في الأندلس، فعرفت دولته ألوانًا من الغنى والرفاهية والاستقرار لم تعرفها الأندلس من قبل، وأخذت عاصمة الخلافة قرطبة تتألق في الأندلس بل في العالم الإسلامى بأسره.

ورثت قرطبة بغداد؛ إذ أخذت الحضارة البغدادية تنتقل بكل صورها إلى قرطبة؛ ففى عصر عبد الرحمن الثانى "أدخل للأندلس نفيس الجهاز من ضروب الجلائب لكون ذلك نفق عليه وأحسن لجالبيه ووافق انتهاب الذخائر التي كانت في قصور بغداد عند خلع الأمين فجلبت إليه"[1]، وانتقلت أيضًا الحضارة البغدادية التي كانت في أيام ذروتها إلى قرطبة على أيدى زرياب الذى قدم إلى الأندلس فارًا من بطش أستاذه إسحاق الموصلى فقدم بلاط عبد الرحمن الثانى[2]، فعرَّف الأندلس بالموسيقى والغناء الشرقى كما أدخل كثيرًا من أساليب الحياة المتقدمة وتقاليدها وقواعدها، "فكان زرياب قد جمع إلى خصاله هذه (أى فنون الموسيقى والغناء...إلخ) الاشتراك في كثير من ضروب الظرف وفنون الأدب ولطف المعاشرة وحوى من آداب المجالسة وطيب المحادثة ومهارة الخدمة الملوكية ما لم يجده أحد من أهل صناعته حتى اتخذه ملوك أهل الأندلس وخواصه قدوة فيما سنه لهم من آدابه واستحسنه من أطعمته، فصار إلى آخر أيام أهل الأندلس منسوبًا إليه معلومًا به"[3].

وكان عبد الرحمن الثانى محبًا للعلوم، مقربًا للعلماء، يحاول إحضار الكتب من الأمصار؛ فيمكن أن نقول إنه وضع الأسس التي سوف يبنى عليها حفيده وسميه

---

(١) المغرب – جـ١ ص٤٦.

(٢) المطرب – ص ١٤٧.

(٣) نفح الطيب: جـ٢ ص ٨٧.

عبد الرحمن الناصر، فأخذت قرطبة تنمو وتتسع في أيامه حتى وصلت أوجهها في أيام المنصور، وكان يضرب بها المثل، وأصبحت أغنى وأعظم مدينة إسلامية، وتدل على ذلك شهادة ابن حوقل الذى زارها في خلافة الناصر" هى أعظم مدينة في الأندلس وليس بجميع المغرب لها عندى شبه ولا بالجزيرة والشام ومصر ما يدانيها في كثرة أهل وسعة رقعة وفسحة أسواق ونظافة محال وعمارة مساجد وكثرة حمامات وفنادق"(١).

وقد وصلت شهرة قرطبة في القرن العاشر الميلادى/ الرابع الهجرى إلى ألمانيا، فكانت الراهبة السكسونية هروسوثيا تصفها قائلة: "جوهرة العالم المتألقة، المدينة الجديدة الرائعة، الفخورة بقوتها، الشهيرة بأطايبها، المزدهرة باطمئنانها إلى مكانتها"(٢).

فأخذت قرطبة تجتذب المستوطنين وتتسع حتى أصبحت تحتل مكانة جغرافية وحضارية كبيرة، وتفيض كتب المؤرخين الأندلسيين بأوصاف قرطبة، وأفرد المقرى باباً بأكمله لجمع أخبارها، ونجد في رسالة ابن حزم في فضل علماء الأندلس أن "للمؤرخ أحمد بن محمد بن موسى الرازى كتاباً في صفة قرطبة وخططها ومنازل الأعيان بها"(٣)، ولكن مع الأسف هذا الكتاب ضائع ولم يصل إلينا، ولكن من كل هذه المادة يمكن أن نستخلص صورة عامة بقرطبة في أيام عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر وأيام المنصور بن أبى عامر.

فيقول المقرى" كان عدد شرفاتها ٤ آلاف وثلثمائة، وكانت عدة الدور في القصر الكبير ٤٠٠ دار ونيفاً وثلاثين، وكانت عدة دور الرعايا والسواد بها الواجب على أهلها

(١) ابن حوقل: فى المسالك والممالك: جـ١٠ ص١١١.

(2) H. Péres:La poésie Andalouse, p. 121.

(٣) نفح الطيب: جـ٢ ص ١١٨.

المبيت في السور مائة ألف دار وثلاثة عشر ألف دار حاشا دور الوزراء وأكابر الناس والبياض..."، وكانت ديار أهل الدولة إذ ذاك ٦ آلاف دار وثلثمائة دار". "وعدد أرباضها ٢٨ وقيل ٣١، ومبلغ المساجد بها ٣ آلاف وثمانمائة وسبعة وثلاثون مسجداً، وعدد الحمامات المبرزة للناس ٧٠٠ حمّام وقيل ٣٠٠ حمام، وقال ابن حيان إن عدة المساجد عند تناهيها في مدة ابن أبى عامر ألف وستمائة مسجد والحمّامات ٦٠٠ حمّام"(١).

وقال بعض العلماء أحصيت دور قرطبة التي بها وأرباضها أيام ابن أبى عامر، فكانت مائتى ألف دار وثلاثة عشر ألف دار وسبعة وسبعين داراً وهذه دور الرعية، وأما دور الأكابر والوزراء والكُتّاب والأجناد وخاصة الملك فستون ألف دار وثلثمائة دار سوى مصارى الكراء والحمامات والخانات وعدد الحوانيت ٨٠ ألف حانوت وأربعمائة وخمسة وخمسون حانوتاً"(٢).

واستقرأ ليفى بروفنسال(٣) من هذه الأرقام أن سكان قرطبة قاربوا المليون، ولكنه يرى أن تلك الأرقام ربما يكون مبالغ فيها. ومهما يكن الأمر، وإن سلمنا بأن هذه الأرقام قد يكون فيها شيء من المبالغة، فإن الصورة العامة التي نستخلصها من وصف المؤرخين هو أن قرطبة اكتسبت في أيام الخلافة نشاطاً وحيوية وجذبت إليها كثيراً من الطاقات الموجودة في الأندلس بل بعض الطاقات الموجودة في البلدان الأخرى.

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٥٥.

(٢) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٥٦.

(3) E. Lévi - Provençal: Histoire de l'Eapagne Musulmane. T. III p. 363.

وقد اهتم الخليفة الناصر بعاصمته غاية الاهتمام؛ فكان مولعًا بالمعمار، ويقول "الفتح" عنه إنه كان "كلفًا بعمارة الأرض وإقامة معالمها وانبساط مياهها واستجلابها من أبعد بقاعها وتخليد الآثار الدالة على قوة الملك وعزة السلطان وعلو الهمة فأفضى به الإغراق في ذلك إلى أن ابتنى مدينة الزهراء البناء الشائع ذكره الذائع خبره المنتشر في الأرض أثره"[1].

وحاول المنصور أن ينافس الناصر فشيد مدينة في الجانب الشرقى من قرطبة وأسماها بالزاهرة، وأقطع ماحولها لوزرائه وكتابه وقواده، وحجابه، فافتتنوا بأكنافها كبار الدور وجليلات القصور، واتخذوا خلالها المستغلات المفيدة والمنارة المشيدة وقامت بها الأسواق، وتنافس الناس فى النزول بأكنافها حتى اتصلت أرباضها بأرباض قرطبة"[2]، فاتسعت رقعة قرطبة جداً في أيام المنصور حتى "أصحبت العمارة متصلة بين مبانى قرطبة والزهراء إلى أن كان يمشى فيها لضوء السرج المتصلة عشرة أميال"[3].

وتقف قرطبة في عصر الخلافة الأموية بالأندلس رمزًا للحضارة الأندلسية كلها، فيجتمع فيها تراث المشرق من ثقافة وحضارة. وأخذت كل مصادر الغنى والتقدم تصب فيها من سائر بلاد الأندلس ومن خارجها، فشكلت مركز قوة وثقل جذب إليه كثيراً من القدرات، وكانت تمثل في أعين كثير من الطامحين المجال الذى يمكنهم أن يظهروا فيه مواهبهم.

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٣٧٤.

(٢) البيان المغرب: جـ٢ ص ٢٧٦.

(٣) نفح الطيب: جـ٢ ص ١٤٤.

المجتمع القرطبى:

كان المجتمع الأندلسى عامة والقرطبى خاصة حافلاً بشتى مظاهر الاختلاط: من اختلاط الأجناس والسلالات الذى أوجد احتكاكًا بين المسلمين والنصارى وصراعات بين المسلمين واليهود، وهذا الاختلاط قد عمل على تنشيط الحركة الفكرية في أرجاء بلاد الأندلس، ووصف لنا المقرى في نفح الطيب جانبًا من هذا الاختلاط؛ فبين لنا كيف كان أهل الأندلس مزيجًا من الأجناس والسلالات والحضارات والثقافات، وقد نجم عن هذا الاختلاط ترق واضح في العلوم والآداب والفنون والصناعات.

وقد كانت مدينة قرطبة بالذات - خصوصًا في عصر الخلافة الأموية - مركزًا ممتازًا لهذا التقدم العلمي والفنى.

كان المجتمع القرطبى ينقسم إلى ثلاث طبقات: العامة والخاصة وبينهما الأعيان.

أما عن عامة قرطبة فقد وصفها ابن سعيد بقول معبر جدًا: " عامتها أكثر الناس فضولاً وأشدهم تشغيبًا ويضرب بهم المثل ما بين أهل الأندلس في القيام على الملوك والتشنيع على الولاة وقلة الرضى بأمورهم حتى إن السيد أبا يحيى بن يعقوب بن عبد المؤمن لما انفصل عن ولايتها قيل له كيف وجدت أهل قرطبة؟ قال: مثل الجمل إن خففت عنه الحمل صاح، وإن أثقلته به صاح؛ ما ندرى أين رضاهم فنقصده، ولا أين سخطهم فنتجنبه. وما سلط الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتها شرًا من عامة العراق، وأن العزل عنها لما قاسيته من أهلها عندى ولاية، وأنى إن كلفت العود إليها لقائل لا يلدغ المؤمن من جُحرٍ مرتين"(١).

هذه هى الصورة التي نجدها في كثير من نصوص مؤرخى الأندلس عن عامة قرطبة أو عن العامة في البلاد فيعتبرونها "غوغاء" سريعة الثورة والتقلب. ويثبت التاريخ

---

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٣٠١.

فعلاً أن أهل قرطبة كانوا متقلبين، غدارين، ونرى على ذلك دليلاً واضحًا أثناء الفتنة المبيرة وسرعتهم في الانقلاب على الولاة وتسرعهم في مبايعة المتنافسين.

هناك سؤال يمكن طرحه، وهو: هل كانت توجد في قرطبة في ذلك الوقت طبقة متوسطة بورجوازية؟ قد توجد بعض الإشارات في النصوص التاريخية إلى (الأعيان)، وكان يمثل هؤلاء طبقة التجار التي يصفها الشريف الإدريسى في قوله " وتجارها (قرطبة) مياسير لهم أموال كثيرة وأحوال واسعة ولهم مراكب سنية وهمم علية"[(١)].

أما الخاصة فتفيض كتب التاريخ بوصفها وبالثناء عليها، ويقول عنها ابن سعيد "ولأهلها (قرطبة) رياسة ووقار ولا تزال سمة العلم متوارثة فيهم"[(٢)].

وكانت هذه الطبقة ملتفة حول الخليفة تسكن بالقرب منه؛ ففى أيام الناصر والمستنصر كان الحى الأرستقراطى "بلاط مغيث" بالقرب من القصر ثم مع انتقال المنصور إلى الزاهرة انتقل إلى أرباض الزاهرة. هذه الطبقة كانت تشمل كبار رجال الدولة من أهل البيوتات، وكان معظم هؤلاء يعملون في خدمة الخليفة، ويشتركون في حياة القصر السياسية والاجتماعية، وكانوا مقربين جدًا إلى الحاكم. ومن طريف الأخبار لقاء أبى عامر بن شهيد بالمنصور وهو في الخامسة من عمره، ويروى لنا هذا اللقاء قائلاً: " صرت بين يدى المنصور وأنا ابن خمس أذكر ذلك ذكرى لما كان بالأمس، وكان من إكرامه لى ولطيف اهتمامه بى ما يطول به الكتاب ولا يحتمله الخطاب"[(٣)]، ويضيف إلى ذلك أنه ربى في قصره فصار من أفراخ نعمائه... ولحق بأخوة أبنائه.

---

(١) صفة المغرب: ص ٢٠٨.

(٢) نفح الطيب: جـ١ ص٢٠١.

(٣) الذخيرة: – القسم الأول – المجلد الأول – ص ١٦٤.

وكانت وظائف الدولة تتوارث في هذه العائلات في كثير من الأحيان، ولذلك كان مصيرها مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالخلافة الأموية. وكان الخلفاء يرفعون من قدر هؤلاء، فكانوا يغدقون عليهم الأموال والعطايا ويقربونهم إلى حضرتهم.

فكانت الخاصة تتمتع بامتيازات كبيرة وتقتنى ثروات طائلة يدل عليها ما أورده المؤرخون عن الهدية التي قدمها ابن شهيد إلى الناصر عندما ولاه الوزارة وأنعم عليه بلقب ذى الوزارتين، وقد ذكر هذه الهدية ابن حيان وابن خلدون وغيرهما، ويقول ابن خلدون إن هذه الهدية "مما يدل على ضخامة الدولة الأموية واتساع أحوالها"(١)، ووصف هذه الهدية يفوق كل تصور ويدل على أن هذه الطبقة الأرستقراطية كانت تعيش في ترف وجاه. وبقيت تقاليدها حية في أبنائها وأحفادها، فترى ملامح الكرم والسيادة يترسم بها أبو عامر بن شهيد حفيد ذى الوزارتين ويقول عنه ابن دحية "أما الكرم فلا يقاربه فيه أحد من أهل بلده ولا يدانيه"(٢).

تتميز الخاصة القرطبية بالأصل الشريف والجاه العريض والسلطان. وكانت معظم العائلات في بلاط الخلافة الأندلسية من أصل عربى أو من الموالى يفتخرون بعصبية واحدة ويكون الولاء للأمويين، فكان لهم مركز اجتماعى رفيع، ونالوا مقام الحظوة عند أمراء بنى أمية كما رأينا من قبل. ولكن تمكن بعض البربر والمولدين والصقالبة (خاصة في عصر الناصر) من التسلق إلى الطبقة الحاكمة عن طريق العمل في وظائف الدولة والحصول على ثروات كبيرة، وأصبحت كل طائفة من هذه الطوائف تمثل مركز قوة، وكان الصراع شديداً بينها، ولم تخل طائفة العرب والموالى نفسها من

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٢٩.

(٢) المطرب: ص ١٥٨.

صراعات عصبية دامية، ولكن هذه الصراعات تفاقمت ووصلت إلى ذروتها أيام الفتنة المبيرة وبعد سقوط الخلافة الأموية.

وبلغت هذه الطبقة درجة عالية من التحضر والرقى، فيصفهم الإدريسى بأن "فضائلهم أكثر وأشهر من أن تذكر ومناقبهم أظهر من أن تستر وإليهم الانتهاء في السناء والبهاء بل هم أعلام البلاد وأعيان العباد ذكروا بصحة المذهب وطيب المكسب وحسن الزى في الملابس والمراكب وعلو الهمة في المجالس والمراتب وجميل التخصص في المطاعم والمشارب مع جميل الخلائق وحميد الطرائق"(١).

فكانت هذه الطبقة تتسم بصفات الأدب والظرف بما تحتويه هاتان الكلمتان من مفهوم حضارى وثقافي. فقد أضفى النمو الاقتصادى والرخاء المادى رقيًا واضحًا على الحياة في الأندلس، وأصبحت للخاصة القرطبية تقاليد وعادات الطبقات العليا في مجتمع يسوده الاستقرار السياسى والانتعاش المادى، وقد تمثل ذلك في النهضة الثقافية والعلمية.

ومن سمات المجتمع الراقى المتمدن مكانة المرأة فيه؛ فإنها تمثل جانبًا مهمًا من الحياة الحضارية فكانت المرأة الأندلسية تحظى بمرتبة عالية في المجتمع الأندلسى وتجد مجالاً واسعًا لتحصيل العلم، ومن هؤلاء فاطمة بنت محمد بن على بن شريعة اللخمى أخت أبى محمد الباجى الإشبيلى؛ فقد شاركت أخاها في بعض شيوخه؛(٢) فقد كانت كثيرات من النساء الأندلسيات مثقفات يتولين المناصب الرسمية ومنهن لبنى كاتبة الخليفة الحكم بن عبد الرحمن، وكانت نحوية شاعرة بصيرة بالحساب عروضية خطاطة، وظهرت بينهن الشاعرات وأفرد لهن المقرى فصلاً في النفح(٣)، وكان للمرأة

---

(١) صفة المغرب: ص ٢٠٨.

(٢) الصلة: ص ٦٥٢.

(٣) نفح الطيب: جـ ٢ ص ٥٣٦.

الأندلسية نفوذ كبير في المجتمع، ويذكر أن عبد الرحمن الناصر بنى مدينة الزهراء ليلبى طلب محظيته واسمى المدينة باسمها، وكان لصبح سلطان كبير على زوجها الحكم المستنصر، ولعبت دوراً خطيراً في دفع المنصور بن أبى عامر إلى منزلة الحجابة.

وكانت بعض هؤلاء النساء تمتلكن ثروات عظيمة خاصة بهن يستخدمنها كما يشأن في بناء المساجد والقصور أو لأغراض سياسية مثل الذلفاء والدة عبد الملك المظفر التي ساعدت في تدبير المؤامرة التي أطاحت بعبد الرحمن بن المنصور وأجلست المهدى على عرش الخلافة، وكانت أيضاً تنفق مالها في اقتناء الكتب أو في أعمال البر مثل عائشة بنت بن قادم التي يقول عنها ابن حيان " لم يكن في الحرائر في زمانها من يعد لها فهماً وعلماً وأدباً وشعراً وفصاحة وعفة وجزالة وحصافة، وكانت تجمع الكتب وتعنى بالعلم... ولها غنى وثروة تعينها على المروءة"(1).

ومن أبرز الشخصيات النسائية في عصر ابن حزم ولاّدة بنت المستكفى فكانت مثال المرأة المتحررة المثقفة "أديبة شاعرة جزلة القول حسنة الشعر وكانت تخالط الشعراء وتساجل الأدباء وتفوق البرعاء"(2)، وكانت تقيم مجلساً يجتمع فيه الأدباء والشعراء وقصتها مع الشاعر ابن زيدون مشهورة.

ومن البديهى أن يكون مثل هذا المجتمع مهتماً بالثقافة مولعاً بالعلم.

فقد اهتم الخلفاء بالعلماء والأدباء ورفعوا من قدرهم حتى أثنى عليهم الشقندى في رسالته قائلا: "وأن ملوكها (أى قرطبة) كانوا يتواضعون لعلمائها ويرفعون أقدارهم ويصدرون عن آرائهم، وأنهم كانوا لا يقدمون وزيراً ولا مشاوراً ما لم يكن عالماً"(3).

---

(1) الصلة: ص ٦٥٤.

(2) المطرب: ص ٧-٨.

(3) نفح الطيب: جـ ٢ ص ١٤٤.

وكفانا هنا الإشارة إلى بعض أخبار الناصر ومنذر بن سعيد البلوطي، والمكانة التي ارتفع إليها هذا القاضي، حيث كان يمكنه تقريع الخليفة علانية. وأصبحت الثقافة دلالة على علو المركز حتى إن الناس كانوا يتحلون بها ولو لم تتوافر لديهم مقوماتها.

فكانت هذه الطبقة تهتم بالثقافة والعلم، ونجد بين الأمراء الأمويين شعراء مفلقين مثل أبي عبد الملك مروان بن عبد الرحمن بن مروان بن الناصر المعروف بالطليق وسليمان المستعين، وكان قول الشعر مما يتحلى به رجال الدولة أنفسهم، فكان العلم منشراً جداً بينهم، ويعقدون مجالس أدبية يجتمع فيها الأدباء والشعراء والعلماء ينشد فيها الشعر ويناقش فيها الكثير من المسائل المتصلة بالثقافة.

والحياة الاجتماعية الحافلة التي نجدها مصورة في النفح بإطناب مزيج من النشاط الثقافي والسمر، ويصف المقرى الحفلات ومجالس الأنس: " كان للمنصور مجالس أدب وأنس عابرة وإلى جانبها مجلس أسبوعي يعقد للبحث والمناظرة ويشهده كثير من العلماء والأدباء"[1] التي كان الخلفاء والأمراء يدعون إليها ندماءهم وأصدقاءهم، فكانت تتسم بالمرح واللهو، وفي كثير من الأحيان يشرب الخمر والمباريات الشعرية والدعابة والضحك.

وكانت الطبيعة الأندلسية ما يفخر بها أهل الأندلس، ونجد بوضوح ملامحها في الحياة الاجتماعية.

وكان عبد الملك المظفر مشهوراً بحبه للزهور، ويشجع تأليف الشعر في وصفها فقدم إليه كثير من الشعراء مقطوعات في وصف مختلف الأزاهير. وقد أشهرت متنزهات قرطبة بجمالها ونضارتها، فأفرد المقرى لوصفها صفحات كثيرة.

---

(١) الجنوة: ص ٧٣.

ثم أفل نجم قرطبة، وبدأ اضمحلالها عند نشوب الفتنة المبيرة، فتعرضت للانتهاب والتخريب.. وتحققت نبوءة المنصور بفناء الزاهرة؛ فلم تبق قرطبة في أوج مجدها وذروة عظمتها سوى لحظة من الدهر لمعت فيه وانتشر ضياؤها، فكانت منارة الحضارة الأندلسية ثم نشبت الفتنة، فهدمت هذا البناء الشامخ، وأطفأت هذا السراج المنير.

٣- الخلفية الثقافية:

ونجد في المقرى وصف حب أهل قرطبة للكتب "ومن محاسنها ظرف اللباس والتظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم وكسر أوانى الخمر حيث ما وقع عين أحد من أهلها عليها والتستر بأنواع المنكرات والتفاخر بأصالة البيت والجندية وبالعلم. وهى أكثر بلاد الأندلس كتبًا وأشد الناس اعتناء بخزائن الكتب. صار ذلك عندهم من آلات التعيين والرياسة حتى إن الرئيس منهم الذى لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب وينتخب فيها ليس إلا لأن يقال فلان عنده خزانة كتب والكتاب الفلانى ليس عند أحد غيره والكتاب الذى هو بخط فلان قد حصله وظفر به"(١).

وكان الحكم المستنصر هو السبب في نشر هذا الاهتمام بالكتب فقد تولى الحَكَم الخلافة في سن متقدم؛ إذ إن الناصر عمِّر فظل يحكم طوال خمسين سنة، وكان الحَكَم في وقت ولاية أبيه يصرف معظم وقته في العناية بالعلم والحصول على نفيس الكتب فيقول صاعد في طبقات الأمم: " لما مضى صدر من المائة الرابعة انتدب الأمير الحكم ابن عبد الرحمن الناصر لدين الله وذلك في أيام أبيه إلى العناية بالعلوم وإلى إيثار أهلها واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التآليف الجليلة

(١) نفح الطيب: جـ ١ ص ٣٠٢.

والمصنفات الغربية في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها في بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه من بعده ما يضاهى ما جمعته ملوك بنى العباس في الأزمان الطويلة. وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم وبُعد همته في اكتساب الفضائل وسمو نفسه إلى التَّشبُّه بأهل الحكمة من الملوك فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم"[١]، ويذكر ابن حزم نقلاً عن تليد الحصين الذى كان على خزانة العلوم في قصر بنى أمية بالأندلس أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربعة وأربعون فهرسة، في كل فهرسة خمسون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط"[٢]، واختُلف في تقدير محتويات المكتبة الأموية العظيمة التي أنشأها الحكم فقدرها بعض المؤرخين بأربعمائة ألف مجلد[٣]. وكان يستجلب المصنفات من جميع الأقطار وينفق فيها الكثير من الأموال "قال أبو محمد بن خلدون.. كان يبعث في شراء الكتب إلى كل الأقطار رجالاً من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه... وبعث في طلب كتاب الأغانى إلى مصنفه أبى الفرج الأصفهانى – وكان نسبه في بنى أمية – بألف دينار من الذهب العين، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق"[٤]، فكان مولعًا بالعلم وآثره على كل شىء آخر، فكان عالمًا سمع على كثير من علماء عصره، وأصبح حجة في الأنساب وقلما" يوجد كتاب من خزائنه (إلا) وله فيه قراءة أو نظر في أى فن كان ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته، ويأتى من بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن"[٥].

(١) طبقات الأمم: ص ٧٥.

(٢) جمهرة: ص ٩٢.

(٣) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٥٦.

(٤) أبو زهرة (ابن حزم): ص ١٠٣.

(٥) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٥٥.

وامتد هذا الاهتمام بالكتب إلى كبراء العصر وعلمائه، وعنوا بإنشاء مكتبات خاصة زاخرة بنفائس المؤلفات. وكانت قرطبة سوقًا مشهورة للكتب حتى قيل "إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى أشبيلية؛[١] ولا يعنى هذا أن النشاط الثقافى كان مقصورًا على قرطبة بل امتد إلى كل أنحاء الأندلس الأخرى فكان يُوجد عدا مكتبة قرطبة العظيمة زهاء سبعين مكتبة أخرى[٢]، وهذا وحده يكفى للدلالة على مدى التقدم العظيم الذى بلغته الحركة الأدبية في الأندلس في هذا العصر الزاهر.

النهضة الثقافية أيام الحَكَم المستنصر:

لم يُقصر الحكم المستنصر اهتمامه بالثقافة على جَمْع الكتب وتدعيم المكتبة الأموية، ولكنه وسع نطاق التعليم فاتخذ المؤدبين ليعلموا أولاد الضعفاء والفقراء، وأنشأ لذلك حول المسجد الجامع وفى أرباض قرطبة سبعة وعشرين مكتبا منها حول المسجد الجامع ثلاثة وباقيها في كل ربض من أرباض المدينة. أما جامعة قرطبة فقد كانت يومئذ من أشهر جامعات العالم، وكان مركزها المسجد الجامع، ويُدرِّس في حلقاتها مختلف العلوم، وكان يُدرِّس الحديث أبو بكر بن معاوية القرشى، ويُملى أبوعلى القالى ضيف الأندلس دروسه عن العرب قبل الإسلام، وكان ابن القوطية يدرس النحو، وكان يُدرِّس باقى العلوم أساتذة من أعلام العصر، وكان الطلبة يعدون بالآلاف[٣].

---

(١) نفح الطيب: جـ ١ ص ٣٠٢.

(٢) البيان المغرب: جـ ٢ ص ٢٤٠.

(٣) محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس، جـ٢، ص٥٠٧ .

وكانت خطة الحكم تمتد إلى أمور أخرى لدفع الثقافة وتنمية العلم، فكان يحاول إغراء العلماء بالقدوم إلى الأندلس والتأليف من أجل خزائن الكتب الأندلسية. ومن أشهر الشخصيات الوافدة على الأندلس بناء على طلب الحكم أبوعلى القالى ويقال" إنه هو كان قد كتب إليه ورغبه في الوفود عليه"[١].

ومن أبرز ما أداه الحَكَم في تاريخ الثقافة الأندلسية هو حفزه الملكات الأندلسية على التأليف وجمع التراث الأندلسي، فجمعت له كتب كثيرة في أخبار شعراء الأندلس رأى منها ابن حزم أخبار شعراء البيرة في نحو عشرة أجزاء. وأمر بجمع شعر ابن عبد ربه[٢]. وألف له ابن فرج كتاب الحدائق[٣]، وضمنه شعر الأندلسيين فقط معارضًا فيه كتاب الزَهْرة لمحمد بن داود. وألف له أيضًا خالد بن سعيد كتابًا في رجال الأندلس اتخذه ابن الفرضى مصدرًا في تاريخه[٤]. وطلب إلى محمد بن الحارث الخشنى - وكان الحَكَم مازال وليا للعهد - أن يؤلف كتابًا في قضاة الحاضرة العظمى (قرطبة)[٥]. وكتب الزبيدى كتاب "طبقات النحويين واللغويين" ليلبى طلب الحكم"، وشجع أيضًا الحكم على التأليف في الفقه والحديث. وأخذت ألوان من الثقافة لم تكن مألوفة ولا مستساغة لدى الأندلسيين تنتعش مثل الفلسفة والمنطق، فكان الأندلسيون ينكرون الفلسفة ويعتبرون كل دارس لهذين العلمين ملحدًا خارجًا عن الملة. "كان المليك يشجع (العلماء والأدباء) ويشجعهم ويوليهم رعايته حتى الفلاسفة استطاعوا في ظله أن ينصرفوا إلى بحوثهم دون خوف من أن يقتلهم الأتقياء الورعون"[٦]. واتسع هذا الجو

---

(١) الجذوة: ص ١٥٥.

(٢) الجذوة: ص ٩٤.

(٣) الجذوة: ص ٩٧.

(٤) ابن الفرضى: تاريخ علماء الأندلس ١/١٥٥ - ١٥٦.

(٥) الخشنى: قضاة قرطبة ص ١٥.

(6) R. Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagns, V. II, pp. 184-5.

من التسامح حتى شمل الدوائر المذهبية. ولم يتسع صدر الأندلس من قبل لغير مذاهب أهل السنة وخاصةً مذهب مالك. ولكن في أوائل القرن الرابع كان هناك مذهب جديد آخذ في التكوين في شيء من السرية والحذر، ولعل هذا التسامح الذى جاء به الحكم قد شجعه على الاستعلان وشجع معتنقيه على الظهور، وذلك هو مذهب ابن مسرة. وظهر أيضاً أول فقيه ظاهرى مدافع عن المذهب وهو منذر بن سعيد البلوطى (٢٧٢ - ٣٥٥هـ)، وكان شخصية قوية لها نفوذ كبير في المجتمع الأندلسى، وكان الخليفة الناصر وابنه الحكم يقدرانه ويجلانه. ودخل المذهب الظاهرى أول ما دخل الأندلس على أيدى عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال (المتوفى سنة ٢٧٢هـ)، وكان من أوائل الظاهرين عامة؛ إذ إن المذهب ظهر في منتصف القرن الثالث الهجرى. كان مالكيًا كسائر فقهاء الأندلس ولكنه تتلمذ على داود الأصفهانى منشئ مذهب الظاهر ونسخ كتبه بيده وأقبل بها إلى الأندلسن، ولم يحظ هذا المذهب بأى نشاط ولا قوة حتى ظهر ابن حزم وأخذ يحاول نشره والدفاع عنه.

وهكذا نرى عدة ظواهر للحياة الثقافية في الأندلس خلال فترة الخلافة: والمشاركة الواضحة في أكثر فروع الثقافة والمعرفة ثم شيوع الحرية الفكرية بصورة واضحة وتشجيع العلماء وإكبارهم، ووضوح الروح القومية الأندلسية في الحياة الثقافية.

واستمر الجانب الأدبى من هذه النهضة التي انتعشت في عهد الحكم فظل على انتعاشه أيام المنصور بن أبى عامر، أما جانبها العلمى فقد أصابه شيء من الركود، وذلك أن المنصور أول توليه أمر الحجابة عمد إلى خزائن الحكم فاستخرج جملة ما فيها من كتب بمحضر خواص من أهل الفقه "وأمرهم بإخراج ما فى جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاشا كتب الطب والحساب، ولما تميزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وغير ذلك من العلوم المباحة عند أهل الأندلس إلا ما أفلت منها - وذلك أقلها - أمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها في

آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة وغيرت بضروب من التغايير وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحًا لمذهب الخليفة الحكم عندهم إذا كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهمًا عندهم بالخروج عن الملة ومظنونًا به الإلحاد في الشريعة. فسكن أكثر من كان يتحرك للحكمة عند ذلك وخملت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم، ولم يزل أولو النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها ويظهرون ما يجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك"[١].

ولكن فيما عدا هذه الحادثة استمر تشجيع المنصور للدراسة والتأليف في العلوم الدينية واللغوية والأدبية، وكان يقرب العلماء والأدباء ويفرط في تكريمهم، وكان له مجلس معروف في الأسبوع يجتمع فيه أهل العلوم كلما كان مقيما بقرطبة وضمت دولته عددًا كبيرًا من الفقهاء والعلماء والكُتَّاب والشعراء والأطباء. وجعل للشعراء ديوانًا قيدت فيه أسماؤهم وقدرت أعطياتهم بحسب مراتبهم.

ولما توفى المنصور خلفه ابنه عبد الملك، ولكنه لم يكن مثل أبيه ولا مقاربًا له بأى حال في تذوق الأدب وتقديره وتمييز جيده من رديئه، فقرب إليه الجلالقة والبرابرة قال ابن حيان: " إلا أنه مع زهده في الأدب تمسك بمن كان استخلصه أبوه من طبقات أهل المعرفة من خطيب وشاعر ونديم وشطرنجي ومعدل وتاريخى وغيرهم حفظًا لصنائع والده وقيامًا برسومه، فقررهم على مراتبهم، ولم ينقصهم سوى الفوز بخصوصيته. وكانت ترفع إليه بطائق أهل الشعر ويصلهم، على تساهلهم في مديحه لأمانتهم من نظره فيها، وأحرز لهم مع الفائدة عفو القريحة وذلك بيِّن لمن تأمله في أشعار مادحيه لفتورها"[٢].

---

(١) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ص ٧٦.

(٢) الذخيرة: ٤/١: ٦٠.

وعندما وقعت الفتنة هزت قواعد النهضة العلمية الأدبية التي ازدهرت على عهد المستنصر والمنصور ولكن هذا لم يلبث طويلا بل استعاد الناس ثقتهم في أنفسهم، وإذا كان للاضطرابات السياسية العديدة أثر مباشر في المجتمع من الناحية الخلقية والاجتماعية فيرى بالنثيا أن النهضة الأدبية التي شهدتها الأندلس في عهد الطوائف تعود إلى عوامل كثيرة منها أن علماء قرطبة غادروها أثناء الفتنة وانتشروا في شتى أنحاء الأندلس، وأن مجموعات الكتب التي كانت في مكتبة الحكم بيعت في الأسواق وانتشرت"... اضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع ذلك بأوكس ثمن وأتفه قيمة وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووجد في خلالها أعلاق من العلوم القديمة كانت قد أفلتت من أيدى المتَحَنين بحركة الحُكْم أيام المنصور بن أبى عامر، وأظهر أيضًا كل من كان عنده من الرعية شيء منها فلم تزل الرغبة ترتفع من حين إلى حين في طلب العلم القديم شيئًا فشيئًا وقواعد الطوائف تتمصر قليلاً قليلاً إلى وقتنا هذا، فالحال بحمد الله أفضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والأعراض عن تحجيز طلبها"[1]، وبذلك عادت الحرية الفكرية إلى الميدان الثقافي.

وهكذا تطورت الثقافة الإسلامية في عصر الطوائف، فانتشرت العلوم بين أهل الأندلس، وأقبل المفكرون على وضع المؤلفات القيمة في شتى الفنون، وكان التنافس بين الدويلات الصغيرة يشمل دوائر العلوم والآداب.

---

(١) طبقات صاعد: ص٧٧.

الباب الثانى

ابن حزم: مؤلف «طوق الحمامة»

قد يرى البعض أن ابن حزم غني عن التعريف؛ فهو من أبرز شخصيات الأندلس، بل من أعلام التراث العربي. نجد ترجمة حياته في جميع كتب التراجم، ولم يغفل ذكره المؤرخون المعاصرون والمحدثون " وأفردت له كثير من الدراسات المتخصصة من الدارسين العرب والمستشرقين. فقد كان ابن حزم منذ نشأته أحد الشخصيات العامة التي سطعت في سماء الأندلس، وقد انقسمت حياته إلى مرحلتين؛ كان في الأولى رجل دولة، وكان في الثانية رجل دين. وكان في كلتيهما رجلاً، حاداً، مدافعاً، مجادلاً، متوقد الذهن، فرض نفسه على الأحداث والناس من حوله، فلم يكن هملاً ولم يترك لمن حوله فرصة نسيانه أو تناسيه. ولم تقصر كتب التاريخ في حقه، وقدمت لنا ترجمة حياته العامة هذه مبرزة صورة شخصيته الغنية المتناقضة، وقد اختلف فيه المؤرخون والدارسون بقدر ما فى شخصيته من جوانب، وبقدر ما في مواقفهم من اختلاف. غير أننا لا نسعى إلى إضافة ترجمة أخرى لهذه الحياة العريضة.. ولن نتعرض لتقديم ابن حزم رجل الدولة، أو ابن حزم الفقيه المجادل، بل سنحاول التعرف على كاتب الطوق. وأن من عرف ابن حزم رجل الدعوة الأموية، أو ابن حزم صاحب المجادلات العنيفة، أو ابن حزم الإمام الظاهرى صاحب الخصومات المذهبية الحادة، قد ينكر أن يكون هو نفسه الذى يصنف رسالة في أصول الحب ومعانيه. فكيف تسنى لهذه الشخصية الحادة الجافة التي لم تُعنَ سوى بالجاد من الأمور أن تلين لتتناول موضوعاً مثل الحب في محاولة لترفق وإراحة النفوس بشىء من اللهو، وما هو التكوين الاجتماعى والمزاج

النفسي الذى هيأ لابن حزم معالجة هذا الموضوع بمثل هذه الحساسية والتفهم والإشفاق الذى يبرز لنا من خلال الطوق؟

ومع الاختلاف الكبير بين موضوع رسالة الطوق وباقى مجالات اهتمام ابن حزم كما تظهر في شتى الموضوعات التي كتب وجادل فيها، فإنا نرى توافقًا وارتباطًا وثيقًا في أسلوبه ومنهاجه. فقد برر منطقه العقلى الصارم ومنهاجه الاستنباطى وهو بكتب عن الحب في أولى رسائله "طوق الحمامة" كما برز وهو يعالج غيره من الموضوعات وأبعدها عنه في تأملاته في آخر رسائله "مداواة النفوس" وقد اتصل أسلوبه هذا ومنهاجه طوال حياته وبرز في جميع كتاباته.

وقد أبرز لنا الطوق وجهًا آخر لشخصية ابن حزم فقدم لنا أكثر ما نعرفه عن حياته الخاصة – التي لم يعن بها معاصروه وتركز اهتمامهم بحياته العامة – لذلك نزمع تقديم ترجمة لحياته الخاصة كما ظهرت في الطوق(١)، مع الاستعانة بما أمكننا التوصل إليه عنها في غيره من المراجع. وقد ذكر ابن حزم في الطوق كثيراً من أساتذته وشيوخه وأصدقائه. سنحاول تتبعهم وتقديمهم والتعريف بهم.

١ - البيئة الاجتماعية والنشأة النفسية:

كتب ابن حزم الطوق حول سنة ٤١٧، ويضعنا هذا التاريخ عند نهاية المرحلة الأولى من حياته وقبل بداية الثانية. ولما كنا نبحث عن كاتب الطوق فإن اهتمامنا يتركز بطبيعة الحال على المرحلة الأولى التي كونت كاتب الطوق ونسجت الشخصية التى قدمت لنا هذه الرسالة.

(١) لم يكشف عن نص الطوق سوى عام ١٨٦٠ ولم ينقل عنه المؤرخون سوى ما أورده المقرى من نصوص شعرية (انظر ص١٠٧ – الباب الثالث)، وقد أدرجه شوقى ضيف بين التراجم الشخصية.

وقد انتسب ابن حزم إلى فارس. غير أن معاصريه - صاعد الأندلسى وابن حيان اختلفا في ذلك. بينما أثبت صاعد نسبة هذا[1]. أثار ابن حيان حوله الغبار ودمغه بأنه مولد الأرومة "وقد كان من غرائبه انتماؤه في فارس واتباع أهل بيته له في ذلك... فقد عهده الناس خامل الأبوة مولد الأرومة من عجم ليلة، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام لم يتقدم لسلفه نباهه"[2]. وقد أيد صاعد في إثبات نسب ابن حزم هذا كل من الحميدى وابن خلكان والذهبى والمقرى، بينما ساند ابن سعيد ابن حيان فيما ذهب إليه. كما مال إلى رأيه كثير من المستشرقين مثل دوزى وجولد زيهر وليفى بروفنسال. بل ذهب دوزى إلى أن حساسية ابن حزم المرهفة ونظرته المثالية إلى الحب ترجع إلى عوامل الوراثة المسيحية، ولكننا نرى في ذلك شططًا وتحليلاً للأمور بأكثر مما تحتمل. فما كل مسيحي مثالى النظرة، وما كل مرهف الحس مسيحي الأصل.

لم تسر حياة ابن حزم في خط مستقيم، ومر بكثير من التقلبات والمحن. فعرف رغد الحياة ونعيمها، كما ذاق مرارة النفى والاضطهاد، وانقلبت بداية حياته التي كانت تبشر بالنجاح والنعيم إلى كفاح قاسٍ من أجل البقاء حتى اضطر إلى الانزواء من الحياة العامة كلها بعد أن اعتزل الحياة السياسية في شبابه. ولجأ إلى مسقط رأسه فرارًا من الاضطهاد العلمى والاجتماعى. فقد ولد لأب وزير وطد مكانة اجتماعية عالية واقتنى ثروة تتيح له وعائلته حياة النعيم كما كان رجلاً مثقفًا فاضلاً. وقد كان أحمد بن سعيد أول من عرف من هذه العائلة، وعرف أنه الذى بنى مجد بيته، وعرف بالفضل حتى أثنى عليه ابن حيان ذو القلم اللاذع قائلاً "الوزير المعقل في زمانه الراجح في ميزانه هو الذى بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية وعمد بالخلال الفاضلة من

---

(١) أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفين بن يزيد الفارس مولى يزيد بن أبى سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشى (طبقات الأمم ص ٨٦).

(٢) ابن بسام الذخيرة ١/١. ص١٤٢.

الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأى"[1]. وقد بلغ أحمد بن سعيد أعلى المراتب في عهد المنصور فاستوزره سنة ٣٨١هـ، ولم تخل العلاقة بين المنصور ووزيره من الصراع لسابق تنافسهما ولطموح لم يكن المنصور ليأمن إليه تماماً. ويُروى عن أحمد بن سعيد "أن المنصور استخلفه أوقات مغيبه عن المملكة وصير في يده خاتمه؛ فلما تناهت حاله في الجلالة وأملته الخاصة والعامة اتهمه المنصور بأنه قد زها عليه برأيه وأنس منه عجبًا بشأنه. فصرفه عن الوزارة وأقصاه عن الخدمة دون أن يغير عليه نعمته، وكان يقول: والله إن ابن حزم للنصيح جيبًا، الأمين عيبًا، ولكنه زها برأيه وظن أن سلطانى مضطر إلى تدبيره! فتردد في نكبته مدة ثم أخرجه لينظر في كور الغرب باسم الأمانة، فرئم المذلة، وتبرأ من الدالة؛ فلما ركن المنصور ذلك منه، أعاده إلى حسن رأيه فيه وصرفه إلى خطته"[2].

وإن دلت هذه الواقعة على شيء فإنها تدل على طموح أحمد بن سعيد وقوة شخصيته من ناحية وعلى حسن أخلاقه وعزة نفسه من ناحية أخرى. وقد ظل موضع تقدير المنصور فلم يقدم على نكبته كما فعل مع كثير من رجال دولته واحتفظ أحمد بن سعيد بمنصب الوزارة حتى وفاة المنصور، ومن بعده وزر لابنه عبد الملك المظفر. وقد احتفظ بمكانته حتى عندما اضطربت الأمور بعد ما آلت دولة العامريين إلى عبد الرحمن شنجول. فقد ظهر على مسرح الأحداث في محاولة التدخل بين الأطراف المتصارعة.

ولد ابن حزم لهذا الأب الجليل بعد ما تولى أحمد بن سعيد الوزارة؛ إذ كان مولده في عام ٣٨٤هـ. فنشأ في بيت عز.

---

(١) الذخيرة: ١/١ ص ١٤٢.

(٢) ابن الآبار فى أعتاب الكتاب: ص ١٩١.

وقد حدثنا ابن حزم عن نشأته في طوق الحمامة ووصف المرحلة الأولى من حياته بأن نشاطه لم يجاوز دائرة الحرم حتى بلغ سن الشباب. فيقول "لقد شاهدت النساء، ربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين تبقل وجهي وهن علمنني القرآن ورويننى كثيراً من الأشعار ودربننى في الخط"[1].

ويدل ذلك على أن ابن حزم لم يبدأ في التحصيل المنظم إلا في سن متأخرة. وهذا شيء غريب؛ إذ عرف عن الأمراء والوزراء وكبار رجال الخاصة أنهم كانوا يستحضرون المؤدبين لأولادهم وبناتهم، فكيف إذن برجل مثل أحمد بن سعيد وهو المثقف العالم لم يهتم بتعليم وتثقيف ابنه. وقد أشار ابن حزم في التقريب إلى رجل كان مؤدبه، وفي ياقوت جاءت عبارة: أستاذه بمعنى الذى رباه؛ فهنا نجد نوعاً من الخلط في مرحلة ابن حزم التعليمية الأولى. وقد حمَّل الباحثون هذا النص أكثر مما يحتمل في رأينا، فقد أرجعوا إرهاف ابن حزم وحساسيته إلى نشأته في مثل هذه البيئة النسوية. ويقول ليفي بروفنسال[2] إن مثل هذا النوع من التربية كان سارياً في حلقات الأرستقراطية الأندلسية، وأن معظم أولاد الخاصة كانوا ينشأون وسط الحرم، وأن هؤلاء كانوا معرضين لنفس الظروف التي يتحدث عنها ابن حزم من اطلاع على حياة الحريم العاطفية ومن اختلاط بالجوارى والحريم. لذلك لا نستطيع أن نحمل هذه النشأة الأثر الخطير الذى حملها إياه مثلاً الأستاذ طه الحاجرى في كتابه، خاصة أن ابن حزم ساق هذا النص دلالة معرفته بالنفس النسوية واطلاعه على خباياها. وربما دفعت هذه النشأة إلى أن يسيء الظن بالمرأة ولكن ابن حزم كان يسيء الظن بالإنسان عامة لا بالمرأة وحدها.

---

(١) الطوق: ص ١٢٨.

(2) E. Levi-Provencal, Al-Andalus XV, 345.

نشأ ابن حزم إذن في بيت مترف كفل مئونة الرزق وأعفى من طلبه، ولم تشغله حوائج الحياة المادية، بل كان "يلبس الحرير ولا يرضى من المكانة إلا بالسرير"[(١)]، وقد تكررت في الطوق إشارات ابن حزم إلى وصف دورهم وبساتينهم في مدينة المغيرة من أرباض الزهراء مع احتفاظهم بدورهم القديمة في بلاط مغيث[(٢)]، وخدمهم والولائم والحفلات التي كانت تقام بها[(٣)]. بل حتى نهاية حياته ورغم ما أحاطه من نكبات السلطان "وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد... وذهاب المال والجاه..."[(٤)]؛ فقد ظل في غنى عن السعي لطلب الرزق، وقد "دخل الباجي وابن حزم في مناظرة، فقال الباجي: أنا أكثر منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه، تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت في السوق. فقال ابن حزم: هذا الكلام عليك لا لك، لأنك طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حين ما تعلمته وما ذكرته فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة[(٥)].

وإذا كان أحمد بن سعيد قد أتاح لابنه كل هذا الترف والغنى ووفر له وسائل الراحة المادية، فقد كفل له كذلك مناخًا علميًا وثقافيًا فاضلاً. وقد كان أحمد بن سعيد رجلاً مثقفًا له مؤلف في التاريخ وهو "التاريخ والتعديل والتجريح"؛ إذ كان مهتمًا بأخبار الرجال. وكان أحمد من مصادر ابن حزم في كتابته للتاريخ وقد ذكر كتابه أكثر من مرة في "نقط العروس". وكان أحمد بليغًا مهتمًا بفنون اللغة؛ فكان يقول "إني

---

(١) طبقات الأمم: ص ٨٦.

(٢) الطوق: ص ٢٨٦.

(٣) الطوق: ص ٢٨٢.

(٤) الطوق: ص ٤٠٦.

(٥) نفح الطيب: جـ١ ص ٣٥٨.

لأعجب ممن يلحن في مخاطبة أو يجيء بلفظة قلقة في مكاتبة لأنه ينبغى إذا شك في شيء أن يتركه ويطلب غيره فالكلام أوسع من هذا"[1]. وكانت له مجالس أدبية تعرف من خلالها ابنه على كثير من الرجال كأبى عمر أحمد بن حبرون[2]، وروى عنهم وأفاد مما كان يسمعه منهم وفى نفس هذا المجلس كان يستمع إلى الشعراء الذين يمدحون الوزير ويحفظ ما يستجيده من أشعارهم[3]، "وقد كان والده أيضًا أحد مصادره الشفوية في التاريخ؛ لأنه كان يقص عليه بعض الأحداث التي شهدها في وزارته للمنصور بن أبى عامر، ولذلك كان ابن حزم - عن طريقه - مطلعًا على كثير من دقائق الأمور التي تجرى في بلاط المنصور أو في معاركه[4]، وهذه الثقافة هى التي حببت إليه الاستكثار من الراوية التاريخية، وميزته بالمعرفة الدقيقة للأخبار[5].

كان ابن حزم يحضر مجالس الحاجب الأدبية بحكم منصب أبيه كوزير المظفر. فقد جاء في الجذوة أنه سمع أبا العلاء صاعد بن الحسن ينشد قصيدة له بين يدى المظفر في يوم عيد الفطر سنة ست وتسعين وثلاث مائة" قال أبو محمد وهو أول يوم وصلت فيه إلى حضرة المظفر ولما رآنى أبو العلاء اسْتَحْسِنها وأصغى إليها كتبها لى بخطه وأنفذها لى..."[6]. وجاء نفس هذا الخبر في المعجب ولكن باختلاف في التاريخ؛ إذ إن صاحب المعجب يجعل وقوع هذا الحادث في سنة ٣٩٩هـ.

---

(١) الجذوة: ص ١١٨.

(٢) الجذوة: ص ٥٩.

(٣) الجذوة: ص ٢٤٢.

(٤) نقط العروس: ص ٧٧ - ٨١.

(٥) إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي: ص ٢٤٩.

(٦) الجذوة: ص ٢٢٤.

وفى سنة ٣٩٩هـ حدث تغيير جوهرى في حياة ابن حزم؛ ففيها قام المهدى بدعوته وقتل عبد الرحمن شنجول فانتقل أحمد سعيد من داره في الجانب الشرقى في ربض منية المغيرة وهو ربض من أرباض الزاهرة إلى داره القديمة ببلاط مغيث. ففى ١٨ جمادى الآخرة انقضَّ أهل قرطبة على مدينة الزاهرة وانتهبوها فأغلب الظن أن عائلة ابن حزم لاذت بدورهم القديمة اتقاء شر العامة وهربًا من الاضطهاد "ثم انتقل أبى رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقى من قرطبة في ربض الزاهرة إلى دورنا القديمة في الجانب الغربى من قرطبة في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدى بالخلافة وانتقلت أنا بانتقاله وذلك في جمادى الآخرة سنة ٣٩٩هـ"(١).

وبدأت الأمور تضطرب، وأخذت العامة تسيطر على الموقف. وبلغ من اضطراب الأمور أن محمدًا المهدى أخرج هشامًا المؤيد من قصره وأسكنه بعض دور الملك وأحضر للناس رجلاً ميتًا قيل إنه يهودى أو نصرانى وزعم أنه هشام المؤيد وشهد الوزراء والعدول على ذلك، وشهد أحمد بن سعيد وابنه جنازة الخليفة المزعوم.

ولكن أحمد بن سعيد لم يفقد منزلته العالية ولا مكانته في الدولة، فكان من بين الذين أرسلهم المهدى إلى هشام بن سليمان بن الناصر حين قام بثورته لانتزاع الخلافة منه لكى يرده عن عزمه ويطلب منه الرجوع عن دعوته حرصًا على سلامة الدولة واستقرارها. ويؤكد ذلك أن شخصية أحمد بن سعيد كانت محترمة مقدرة بين الجوانب المتنازعة، ولكن لم تهنأ عائلة ابن حزم بالهدوء طويلاً فقد ساءت الظروف السياسية وتدهورت حتى إن الصراع اشتد بين محمد المهدى وسليمان بن الحكم الملقب بالمستعين ووقعت الفتنة المبيرة.

---

(١) الطوق: ص ٢٨٦.

وتعرضت قرطبة لاضطرابات قاسية في الفترة بين سنة ٤٠٠ وسنة ٤٠٣هـ، وكانت هذه السنوات من أشد ما عرفت. فقد ضرب عليها البربر الحصار بقيادة سليمان المستعين. وفيها قتل المهدى وأعيد هشام المؤيد للخلافة بعد إعلان موته المزعوم. وقد اجتمع على قرطبة في هذه الفترة الاضطرابات السياسية والكوارث الطبيعية. فهدمت السيول جوانب كثيرة منها وعمت الأمراض وانتشر الطاعون فانعدمت الأقوات واشتدت الأزمة.

وقد مسَّ آل حزم ضر كبير من كل ذلك؛ فقد نكبوا سياسيًا باضطهاد أحمد بن سعيد إلى حين وفاته يقول ابن حزم "ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار. وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا إلى أن توفى أبى الوزير ونحن في هذه الأحوال بعد العصر لليلتين بقيتا من ذى القعدة عام اثنين وأربعمائة واتصلت بنا تلك الحال بعده[1].

وقد تعرض آل حزم للاضطهاد بعد دخول سليمان المستعين قرطبة أول مرة بعد واقعة قنتيش سنة ٤٠٠هـ وفرار المهدى منها وقيام المستعين باضطهاد من كانوا ساندوا المهدى وأظهروا له ولاءهم. وكما أصابت الاضطرابات السياسية آلا حزم فإنهم لم ينجوا من الأوبئة التي انتشرت. فقد اختطف الطاعون أبا بكر[2] أخا كاتبنا في سنة ٤٠١هـ، كذلك فجع ابن حزم في سنة ٤٠٣هـ بوفاة حبيبته نُعم، وهى الجارية التي أحبها حبًا عميقًا، وتفطرت نفسه حزنًا عليها[3].

---

(١) الطوق: ص ٢٨٦.

(٢) الجذوة: ص ٢٠٢.

(٣) الجذوة: ص ٢٣٤.

وبذلك نجد أن ابن حزم صدم صدمات أليمة متتابعة وهو في غضاضة الشباب؛ فلم يكن تجاوز السادسة عشر عندما نكب أبوه وفقد مكانته السياسية واضطروا إلى ترك دورهم الجديدة التي كانوا ابتنوها في الزهرة إلى دورهم القديمة في بلاط مغيث[1]. وتعرض هو وآله للاضطهاد والاعتداء، ثم اختطف الموت أخاه الأكبر ثم والده الذى كان يجله ويحترمه ثم حبيبته التي شغف بها، ثم اختتمت هذه الفترة القاسية بدخول سليمان المستعين قرطبة في شوال سنة ٤٠٣هـ على رأس البربر ونصب نفسه خليفة وأطلق العنان للبربر، وقد كان العنصر البربري قد غلب على دولة سليمان المستعين، مما حمل الفتيان العامريين على الهروب إلى شرق الأندلس خوفًا على أنفسهم من البربر حيث أقاموا لهم دولاً فى بلنسية وشاطبة ودانية ولورقة ومورقة والمرية[2] وقد كان ابن حزم من جملة الفتيان العامريين الذين اضطرهم اضطهاد البربر لمغادرة قرطبة يقول ابن حزم: "... ووقع انتهاب جند البربر منازلنا ببلاط مغيث فى الجانب الغربى من قرطبة ونزولهم فيها... وتقلبت بى الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكنى مدينة المريبة.."[3] ويكرر أنهم أجلوا عن مساكنهم بغلبة البربر عليهم" ثم ضرب الدهر ضرباته وأجلينا عن منازلنا وتغلب علينا جند البربر فخرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة..[4] وهكذا أُخرج ابن حزم من قرطبة سنة ٤٠٤ وهو بعد فتى فى العشرين فاتجه إلى ألمرية التى كانت فى يد خيران الفتى العامرى عله يجد فيها ملاذًا ومستقرًا من هذا الاضطهاد السياسى، ولكنه لم يكن يعرف أن عهده

---

(١) الجذوة: ص ٣٠٢.

(٢) عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم فى الأندلس: ص ٣٥٦.

(٣) الطوق: ص ٣٠٤.

(٤) الطوق: ص ٢٨٨.

بالاستقرار قد انتهى إلى غير رجعة. وبذلك اختتم حياة الرغد والرفاهية التى نشأ فيها والتوت حياته التواءة لم تكن منتظرة ولا متوقعة. وقد ظل حنين ابن حزم لهذه الفترة من حياته مستمراً إلى آخر أيامه. وتظهر نبرته فى الطوق هذا الحنين والاسترجاع المستمر. والحديث عن النعيم والترف الذى عرفه فى بيت أبيه الوزير وما كانوا ينهجونه فيها من نهج الرؤساء فى احتفالاتهم ومجالسهم. ورغم ما أصابه من ضر من الاضطهاد السياسى، فلم يكن قد زهد السياسة ولم يفقد الأمل فى إعادة صرح الدولة الأموية بعد.

٢- أساتذة ابن حزم وتكوينه العلمى:

ومع كل ما صاحب هذه الفترة من اضطرابات فقد كانت هى فترة التحصيل العلمى المنظم مثله مثل غيره من الشباب فى نفس السن؛ فقد بدأ ابن حزم الانتظام فى الدراسة فى سنة ٣٩٩هـ وهى السنة نفسها التى وقع فيها الانقلاب السياسى. ولم تؤثر الاضطرابات السياسية على الحياة التعليمية كثيراً؛ فقد واظب الأئمة على إلقاء دروسهم وجمع حلقات الطلبة حولهم. وقد أورد ابن حزم فى الطوق ذكر كثير من أساتذته وشيوخه الذين كان لهم أثر فى نفسه والذين صاغوا تكوينه الثقافى والعلمى. ويعتبر الطوق أكمل وثيقة عن أساتذة ابن حزم وشيوخه بل وأصدقائه الذين عرفهم فى حلقات الدرس وفى فترة شبابه؛ لذلك اهتم كل من أرخ لابن حزم بالطوق واعتمد عليه اعتماداً كبيراً فى تقصى مطلع حياته ومصادر ثقافته وتعليمه.

كان ابن الجسور أول من سمع عليه ابن حزم. وبدأ دراسته بسماع الحديث عليه وقد ردد ذكره ست مرات فى الطوق(١)، وهو: أبو عمر أحمد بن محمد المتوفى

(١) الطوق: ١٤٢ / ٢٧٦ / ٢١٨ / ٢٢٤ / ٣٨٠/ ٤٠٢.

سنة ٤٠٠هـ (على قول ابن بشكوال[١]) أو سنة ٤٠١هـ (كما ذكر الحميدى[٢]) وبذلك لم تطل دراسة ابن حزم عليه عن السنة أو السنتين على الأكثر. وقد ناهز ابن الجسور الثمانين عند وفاته، ويذكر الضبى أن ابن حزم قرأ عليه كتاب التاريخ للطبرى.

ومن أساتذته أبو القاسم الهمدانى (الهمذانى كما أورده ابن بشكوال)[٣]، وقد ذكر فى الطوق ست مرات[٤] أيضًا. وهو من أهل الحديث والرواية، وقد توفى سنة ٤١١هـ. ومن المرجح أن يكون ابن حزم قد عرف أبا عمر يوسف ابن عبد البر فى حلقة الهمدانى حيث سمع عليه هو الآخر. وقد دامت صداقة ابن حزم وابن عبد البر سنين طويلة. وقد نقل المقرى عن الطوق نصًا[٥] يذكر حديثًا دار بينهما. ومما يعرف عن ابن عبد البر أنه كان ظاهريًا فى مطلع حياته ثم تحول إلى المالكية.

ومن الأساتذة الذين أثروا تأثيرًا عميقًا فى تكوين شخصيته عبد الرحمن ابن أبى يزيد الأزدى وهو من أهل مصر قدم الأندلس سنة ٣٩٤هـ وغادرها عندما وقعت الفتنة عائدًا إلى مصر حيث مات فى سنة ٤١٠هـ ويصفه ابن بشكوال بأنه "كان رجلاً حلوًا حافظًا للحديث وأسماء الرجال والأخبار وله أشعار حسان فى كل فن[٦]"، وقد ذكره ابن حزم أربع مرات فى الطوق[٧]، وقال عن مجلسه الذى كان يعقد بالرصافة إنه كان من أحفل مجالس الأندلس فى العلم والأدب، وكان يعنى فيه فضلاً عن رواية الحديث

---

(١) الصلة: رقم ٣٩.

(٢) الجذوة: ص ١٠٠.

(٣) الصلة: رقم ٦٩٠.

(٤) الطوق: ٣٠١ / ٣٠٢ / ٣٠٤ / ٣٦٢ / ٣٦٦ / ٣٦٧.

(٥) نفح الطيب: جـ ١ ص ٦١٥.

(٦) الصلة: رقم ٧٥٦.

(٧) الطوق: ص ١٨٤ / ٣٠٤ / ٣٠٦ / ٣٢٦.

بعلم الكلام والجدل. وتعرف ابن حزم فى هذا المجلس بأصدقاء جاء ذكرهم فى الطوق وكان لهم تأثير عميق عليه، وقد طبعه هذا التأثير ببعض الصفات احتفظ بها طوال حياته بعد ذلك. فيرجع ابن حزم عفته إلى ملازمته لأبى على الحسين ابن على الفاسى[1] ويثنى عليه أبو محمد أعلى ثناء ويصفه بأنه كان "عاقلاً عاملاً عالمًا ممن تقدم فى الصلاح والنسك الصحيح وفى الزهد فى الدنيا والاجتهاد للآخرة، يقول: "وأحسبه كان حصوراً لأنه لم تكن له امرأة قط وما رأيت مثله جملة علمًا وعملاً ودينًا وورعًا فنفعنى الله به كثيراً"[2]، وصديق آخر توطدت علاقة ابن حزم به فى تلك المجالس هو أبو عبد الله محمد بن التميمى المعروف بابن الطبنى[3]، وهو من أسرة عريقة وفدت الأندلس من سبتة ونالت أعلى المراتب". (جده) محمد بن الحسين التميمى الحمائى الطبنى شاعر مكثر وأديب مفتن ومن بيت أدب وشعر وجلالة ورياسة، وكان فى أيام الحكم المستنصر"، وهذه العائلة قادمة من طبنة وهى بلد من أرض الزاب فى عدوة الأندلس[4]. وكان "من أهل بيت آداب وشعر ورياسة وجلالة وهم من بنى سعد بن زيد مناة بن تميم بن مر بن أدد"[5]. وقد خاطب أبو عبد الله ابن حزم بشعر يعبر عن عميق الود والمحبة والتقدير بالرغم من الفراق وتنائى الديار وسوء الحال، وفى الطوق أورد ابن حزم نفس هذه الأشعار، ويشهد أنه كان بينهما مكاتبات بعد مغادرته قرطبة، ولكنه لم يره بعد هذه الفترة؛ إذ إن ابن الطبنى توفى أثناء غياب ابن حزم عن قرطبة. وكان ابن الطبنى من أكمل وأعلى الناس الذين عرفهم ابن حزم خلقًا ودينًا وعلمًا". وكأن الحسن خُلق على مثاله، أو خُلق من نفس كل من رآه. لم أشاهد له مثلاً حسنًا وجمالاً

---

(١) الطوق: ص ٢٢٦.

(٢) الطوق: ص ٢٢٦.

(٣) الطوق: ص ٢٠٤.

(٤) الجذوة: ص ٤٧ رقم ٣٨.

(٥) الجذوة: ص ٩٢.

وخلقًا وعفةً وتصاونًا وأدبًا وحلمًا ووفاءً وسؤددًا وطهارةً وكرمًا ودماثة وحلاوة ولباقة وصبرًا وإغضاءً وعقلاً ومروءة ودينًا ودراية وحفظًا للقرآن والحديث والنحو واللغة وشاعرًا مفلقًا وحسن الخط وبليغًا مفننًا مع حظ صالح من الكلام والجدل".[1] وصديق ثالث من هؤلاء الأصدقاء الذين هيأتهم لابن حزم حلقة ابن القاسم الأزدى هو أبو بكر عبد الرحمن بن سليمان البلوى، ويصفه ابن حزم بأنه كان "شاعرًا مفلقًا"[2]، وكان على حد قول الحميدى" من أهل العلم أديب شاعر فى حدود الأربع مائة"[3].

ومن شيوخه فى الحديث أيضًا أبى الوليد بن الفرضى وذكره فى الطوق[4]، وكان من أشهر وأعظم المحدثين، فذكره ابن حزم فى رسالته "فضل علماء الأندلس" فى سياق كلامه عن كتب الحديث فقال "ومنها كتاب شيخنا القاضى أبى الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن الفرضى فى "المختلف والمؤتلف من أسماء الرجال" ولم يبلغ عبد الغنى الحافظ البصرى إلا كتابين وبلغ أبو الوليد –رحمه الله– نحو الثلاثين لا أعلم مثله فى فنه البتة"[5]. وكان ابن هذا الشيخ من أصدقاء ابن حزم وهو أبو بكر المصعب بن عبد الله الأزدى المعروف بابن الفرضى، "وكان المصعب لنا صديقًا وأخًا أيام طلبنا الحديث بقرطبة"[6]. ومصعب بن عبد الله" أديب محدث إخبارى شاعر، وولى فيما بعد الحكم بالجزيرة وكان رجلاً فاضلاً"[7].

---

(١) الطوق: ص ٣٠٤.

(٢) الطوق: ص ١٨٤.

(٣) الجذوة: ص ٢٥٤ رقم ٥٩٨.

(٤) الطوق: ص ٣٠٩.

(٥) إحسان عباس تاريخ الأدب الأندلسى: ص ٣٠٤.

(٦) الطوق: ص ٣٠٩.

(٧) الجذوة: ص ٣٣٠ رقم ٨٢٨ .

ومن أساتذة ابن حزم الذين أورد اسمهم فى الطوق أيضا أبو الخيار اللغوى[1]، "وهو مسعود بن سليمان بن مفلت أبو الخيار فقيه زاهد يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر وذكره أبو محمد على بن أحمد وكان أحد شيوخه"[2]. وكان عالمًا متواضعًا توفى فى سنة ٤٢٦هـ ويؤكد ابن حيان أنه كان داودى المذهب لا يرى التقليد. وربما كان لهذا العالم تأثير فى توجيه ابن حزم إلى المذهب الظاهرى.

ومن أساتذة ابن حزم فى الأدب وربما أيضًا فى التاريخ خلف بن أحمد، ويعرف بابن أبى جعفر، قال أبو عمر بن عبد البر هو من موالى بنى أمية كان من ألزم الناس لأحمد بن سعيد بن حزم وسمع منه "تاريخه الكبير فى التعديل والتجريح"[3]، وكان خلف من أهل القرآن والعلم نبيلاً من أهل الفهم مائلاً إلى الزهد والانقباض. وخرج عن قرطبة فى الفتنة وقصد طرطوشة حيث توفى بها سنة ٤٢٥هـ[4]. ويذكر ابن حزم أنه قرأ معلقة طرفة مشروحة على أبى سعيد الجعفرى[5] وأغلب الظن أن يكون اهتمام ابن حزم بحفظ الشعر ونظمه قد ابتدأ فى سن مبكرة، فإننا نجده يحدثنا عن قصيدة قالها على سبيل المزاح وختم كل بيت منها بقسم من هذه المعلقة. وقد أكد ابن حزم فى الطوق أنه كان يقول الشعر قبل بلوغ الحلم[6]، ويشير إلى أن أبا سعيد مولى الحاجب جعفر كان أحد شيوخه فى الحديث أيضًا[7].

---

(١) الجذوة: ص ٢٧٠.

(١) الجذوة: ص ٣٢٨ رقم ٨١٤.

(٣) الجذوة: ص ١٩٣ رقم ٤١١.

(٤) الصلة: رقم ٣٧٧.

(٥) الطوق: ص ١٧٨.

(٦) الطوق: ص ٤٦.

(٧) الطوق: ص ٣٥٦.

ومن أساتذة ابن حزم في الحديث القاضي حمام بن أحمد[١] ذكره الحميدى[٢]، وله ترجمة مفصلة فى الصلة أوردها ابن بشكوال على لسان ابن حزم[٣] واحد عصره فى البلاغة وفى سعة الرواية ضابطًا لما قيد... وكان شديد الانقباض لا أدرى أحدًا سلم من الفتنة سلامته. وكان حسن الخط والشعر وحسن الخلق. فكه المحادثة ولى قضاء سائر الغرب أيام المظفر وأخيه ودولة المهدى وسليمان والمؤيد، توفى بقرطبة سنة ٤٢١هـ".

ومن أشهر الشخصيات العلمية التى لمعت فى هذه الفترة القاضى يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث بن محمد بن عبد الله ويعرف بابن الصفار، وكان له مكانة عالية فى الدولة، وتولى فى أيام المعتمد بالله هشام بن محمد المروانى قضاء الجماعة بقرطبة والصلاة والخطبة بأهلها[٤]، وسمع ابن حزم عنه الحديث ودرس عليه المذهب المالكى. ويقول الحميدى إن ابن الصفار كان يميل إلى التحقيق والتصوف، وأنه كان زاهدًا فاضلاً، وأن ابن حزم وأبا عمر بن عبد البر رويا عنه[٥]، ويذكر ابن بشكوال أن أبا الوليد الباجى قد روى عنه أيضًا. وتوفى ابن الصفار فى سنة ٤٢٩هـ.

وجاء ذكر عبد الله بن يحيى بن دحون فى الطوق مرة واحدة[٦]، وهو من جلة العلماء والفقهاء وكبارهم عارفًا بالفتوى حافظًا للرأى على مذهب مالك وأصحابه عارفًا بالشروط وعللها بصيرًا بالأحكام مشاورًا فيها... توفى أبو أحمد بن دحون

---

(١) الطوق: ص ٥.

(٢) الجذوة: ص ١٧٨ رقم ٣٩٥.

(٣) الصلة: رقم ٣٥٠.

(٤) الصلة: رقم ١٥١٢ ص ٦٤٦.

(٥) الجذوة: ص ٣٦٢ رقم ٩٠٩.

(٦) الطوق: ص ٢١٠

سنة ٤٣١"[١]، وكان ابن دحون - على حد قول ياقوت - أستاذ ابن حزم فى الفقه، وأغلب الظن أن ابن حزم قرأ موطأ مالك على يد ابن دحون فى فترة متأخرة؛ لأن ياقوت يذكر أنه كان فى السادسة والعشرين من عمره عندما ذهب إلى ذلك الفقيه؛ ليعلمه الفقه إذ شعر أنه جاهل به.

وذكر ابن حزم فى الطوق مرتين[٢] أحد أساتذته فى الحديث، وجاء اسم هذا الشيخ فى الطوق "أبو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن جحاف المعافرى" ووصفه ابن حزم بأنه أفضل قاض رآه[٣]، ونظن أن هذا الاسم جاء مختلطا فى الطوق. فقد وجدنا فى الصلة (رقم ٧٢٧) وفى الجذوة (رقم ٦٠٦) ترجمة لفقيه اسمه عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن جحاف المعافرى من أهل بلنسية وقاضيها ويكنى أبا المطوف ونستبعد علاقة ابن حزم به لأنه ولد فى سنة ٣٨٠ فكان من أقران ابن حزم. فمن الغريب أن يكون تولى قضاء قرطبة وعظمت شهرته فى مثل هذا السن المبكر وهو قد تولى القضاء فى بلنسية وتوفى سنة ٤٧٢ أى بعد ابن حزم بـ ١٨ سنة. أما القاضى الذى يشير إليه ابن حزم فنرجح بأنه: عبد الرحمن بن أحمد بن أبى المطرف بن عبد الرحمن المعافرى قاضى الجماعة بقرطبة يكنى أبا المطرف (الصلة ٦٨٦ - الجذوة ٥٨٨) وهو "من أفضل الرجال أولو النباهة، وكان قد عمل بالقضاء على عدة كور بالأندلس، وكان محمود السيرة جميل الطريقة، وكان الأغلب عليه الأدب والرواية، وكان قليل الفقه، فلم يزل يتولى القضاء على سداد واستقامة وهو يواصل الاستعفاء ويلح فيه إلى أن أعفاه السلطان فعزله عن القضاء... وانصرف عن العمل محمود السيرة لم تتعلق به لائمة، وكان عدلاً فى أحكامه سمحًا فى أخلاقه جيد

(١) الصلة: رقم ٥٨٩.

(٢) الطوق: ص ٣٢٦ - ٣٦٠.

(٣) الطوق: ص ٣٢٦.

المعاشرة لإخوانه بارًا بالناس محبوبًا منهم مسعفًا لهم فى حوائجهم طالبًا للسلامة من جميعهم قنوعًا قليل الرغبة واسع الكف بالعطية والصدقة شديد الاحتمال للأذى... وتوفى سنة ٤٠٧، فكان مشهورًا فى الناس مثنيًا عليه"[(١)]. ويقول الحميدى إن ابن حزم ذكره وأثني عليه وقد وجه إليه قصيدته المشهورة التى يقول فيها:

وَلَو أَنِّىَ خَاطَبْتُ فى النَّاسِ جَاهِلاً
لَقِيلَ دَعَاوٍ لاَ يقُومُ لَهَا صُلْبُ
وَلكِنَّنِى خَاطَبْتُ أَعْلَمَ مَنْ مَشَى
وَمن كُلِّ عَلَمٍ فَهُوَ لَنَا حَسَبُ

ومن أهم أساتذة ابن حزم ابن الكتانى، ولم يرد اسمه فى الطوق، ولكن ابن حزم ذكر اسمه فى رسالته "فى فضل علماء الأندلس"، ويشير إليه بأنه أستاذه عند ذكر كتبه فى الطب فيقول "وكتب محمد بن الحسن المذحجى أستاذنا -رحمه الله تعالى- وهو المعروف بابن الكتانى وهى كتب رفيعة حسان"[(٢)]، ويذكر كتبه فى الفلسفة فيقول "وأما رسائل أستاذنا أبى عبد الله فى ذلك فمشهورة متداولة.. وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة"[(٣)]، وكان ابن الكتانى من كبار فلاسفة قرطبة، وكان فى نفس الوقت طبيب العامريين فربما تعرف به ابن حزم عن طريقهم. وقد أفرد الحميدى ترجمة مطولة لابن الكتانى ووصفه بأنه "له مشاركة قوية فى علم الأدب والشعر وله تقدم فى علوم الطب والمنطق وكلام فى الحكم ورسائل فى كل ذلك، "ومن هذا الكلام نفهم أن ابن

---

(١) الصلة: ٦٨٦ ص ٣٠٢.

(٢) إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسى: ص ٣٠٩.

(٣) إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسى: ص ٣١٠.

الكتانى كان من الأساتذة الذين أثروا على ابن حزم بفتح أبواب الفلسفة والمنطق له فهو من الأساتذة النادرين الذين اعتنوا بالمنطق وكتبوا فيه رسائل.

وكان لابن حزم فى هذه الفترة صديق لم يذكره فى الطوق وهو من ألطف الشخصيات وأكثرها رونقًا هذا هو أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد. فكان أبو عامر من بيت مشهور وكان جده ممن ولى الوزارة فى أيام الناصر وعظمت شهرته وكان أول من تلقب بذى الوزارتين وكان أبوه أيضًا وزيرًا عالمًا بالأدب ومعانى الشعر وأقسام البلاغة ولم ير لنفسه فى البلاغة أحداً يجاريه وشهد له بذلك ابن حزم نفسه قائلاً: "كان حين وفاته حامل لواء الشعر والبلاغة ولم يخلف لنفسه نظيراً فى هذين العلمين جملة، وكان جوادًا لا يبقى شيئًا، ولا يأسى على فائت، عزيز النفس مائلا إلى الهزل، وكان له من علم الطب نصيب وافر". وتوفى أبو عامر فى سن مبكرة فمات بقرطبة فى سنة ٤٢٦هـ، وكان أبو عامر صديقًا حميمًا لابن حزم وكان يخاطبه بشعره ويعبر له عن أخلص المودة، وقد أورد المقرى رواية تدل على مدى توثق الصلة بين هذين الرجلين". قصد ابن حزم يوما أبا عامر بن شهيد فى يوم غزير المطر والوحل "شديد الريح" فلقيه أبو عامر وأعظم قصده، وقال له "يا سيدى مثلك يقصدنى فى مثل هذا اليوم؟ "فأنشده" ابن حزم بديهاً:

فَلَو كَانَتِ الدُّنيَا دُونَيكَ لُجَّةً
وَفِي الجَوِّ صَعْقٌ دَائِمٌ وَحَرِيقُ
لَسَهل وِدِّى فِيكَ نَحْوَكَ مَسْلَكًا
وَلَمْ يَتعَذَّرْ لي إِلَيكَ طَرِيقُ[1]

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٤٣٨.

كما أشار ابن خلكان فى سياق ترجمته لابن شهيد إلى أنه كانت "بينه وبين ابن حزم الظاهرى مكاتبات ومداعبات".

من هذا العرض للنشأة الأولى لابن حزم وتكوينه الثقافى والاجتماعى يتضح لنا أنه لم يخرج عن دائرة الخاصة من الحكام والعلماء. فقد درس على أبرز علماء عصره ولم يصعب علينا تتبعهم جميعًا فى كتب التاريخ ولم يكن أى منهم مجهولاً أو مغمورًا. ونهل بذلك من أخصب المناهل التى أتيحت فى مجتمعه الأندلسى، فانطبع تأثيرهم عليه وتكون منهاجه العلمى على أسس سليمة رسخت فى نفسه وظلت معه إلى آخر حياته. بل وأمكن تتبع جميع أصدقائه ومن ذكرهم فى الطوق. فكلهم معروف للمؤرخين والكُتّاب ليسوا من غمار الناس ولا عامتهم. وقد كان هؤلاء جميعًا يكونون مجتمعًا خاصًا بهم يعرف بعضهم بعضًا. ويتبادلون التزاور والنشاط الاجتماعى والعلمى المشترك. كانوا يجتمعون فى حلقات الدرس ثم يجتمعون فى حلقات السمر ولا يخرجون عن دائرتهم الخاصة. ويرى ليفى بروفنسال فى ابن حزم نمط المثقف الأندلسى فى القرن الخامس[1] (هجرى) مما يجعله مادة خصبة لدراسة عصره ومعاصريه من الناحية الإنسانية والشخصية. وإنا نجد فى الطوق انعكاسًا واضحًا لهذا المجتمع وهذه الحلقة كما يمدنا بالكثير من المعلومات عن وقائع حياة ابن حزم وسمات شخصيته. وفى نفس الوقت فإن كتابة المؤرخين عن هذا المجتمع وهذه الحلقة الخاصة تستكمل لنا كثيرًا من جوانب تكوين ابن حزم وشخصيته وتفسر كثيرًا من الظلال والانعكاسات التى لم يحدثنا عنها مباشرة ولم تذكرها عنه كتب التاريخ؛ فإن أوصاف مجالس السمر وتفاوض الشعر ورواية القصص والملح عن ابن شهيد وابن عبد البر وابن الطبنى وغيرهم، وهم الذين عرفنا مكانهم من ابن حزم تستكمل لنا

(1) E. Levi Provençal: La civilisation arabe en Espagne P.138.

صورة نشأته وما فيها من لهو حلو وترف مادى وفكرى أتاح لهم التفرغ لكثير من المواضيع والاهتمامات التى تتيحها حياة الراحة والاستقرار والترف، والتى ابتعد عنها فيما بعد ولم يعد يشارك فيها لاضطراب حياته من بعد، وتطور اهتماماته إلى مجالات جادة بعيدة عن هذه النشأة المترفة اللاهية. وإنا نرى أن ابن حزم كاتب الطوق هو نتاج هذه الفترة، ونجد أن مادة الطوق هى من مادة هذا المجتمع بعينه، وأنها كانت الخبز اليومى لهذه الحلقة من الخاصة، وسنتعرض فيما بعد إلى ما قد يكون قد دفع ابن حزم إلى كتابة الطوق بعد ما يقرب من ثلاثة عشر عامًا من انقضاء هذه الفترة. غير أنه لا يسعنا سوى أن نذكر هنا أنه عندما شعر فى نفسه بدافع الكتابة فيما بعد، كان أقرب وأسهل ما يعرض له هو الكتابة عن هذا المجتمع الذى عرفه كأقرب ما يعرف الإنسان ، وأن يتناول من المواضيع ما لا يشعر بالغربة عنه، خاصة وأنه لم يعرف حتى كتابة الطوق ما ينسيه هذه الفترة المشرقة المترفة. ولم يعثر على ما كان يبحث عنه من النجاح والرفعة التى كان يستهدفها من اشتغاله بالسياسة. فكان دائم الحنين إلى هذه الفترة والعودة إليها واجترار ذكرياتها وملامحها. وقد غاب ابن حزم عن قرطبة ست سنين منذ غادرها مضطرًا نتيجة اضطهاد البربر فى سنة ٤٠٤هـ. وحاول عند عودته استئناف حياة قرطبة التى عرفها، ووصل الخيط الذى انقطع، غير أنه اكتشف تعذر إحياء الماضى. فقد فرقت الحياة والاضطرابات هذه المجموعة إلى الأبد. فمات منهم من مات، ورحل عنها من رحل، وغيرت الحياة واضطرابها من غيرت،وأصبحت ذكرى هذه الحياة الماضية شيئًا منفصلاً عن قرطبة وعن واقع الأندلس الجديد. وأصبح الحنين إليها نوعًا من الرؤى الخيالية التى أصبغت عليها جمالاً وبريقًا لم يقدر ابن حزم على الفكاك منه إلى آخر حياته، فقد كانت قرطبة التى عاد إليها سنة ٤٠٩هـ غير التى غادرها سنة ٤٠٤هـ؛ إذ ساء الحال فيها وغادرها معظم العلماء ورجال الأدب، ولم يكن الباقون فيها آمنين على حياتهم وأموالهم، ويصف ابن حيان هذه الأيام بأنها كانت "شداد نكدات، صعابًا مشؤومات كريهات المبدأ والفاتحة قبيحات المنتهى والخاتمة، ولم

يعد فيها حيف ولا يفارق فيها خوف ولا تم سرور ولا فقد محذور مع تغيير السيرة وخرق الهيبة واشتغال الفتنة واعتلاء المعصية وطعن الأمن وحلول المخافة"[1].

٣- مشاركة ابن حزم فى الحياة السياسية وانصرافه عنها:

غادر ابن حزم قرطبة بحثًا عن الأمان والاستقرار، فوقع اختياره على مدينة ألمرية وبقى فيها ٣ سنوات من ٤٠٤هـ إلى ٤٠٧هـ؛ فقد كانت هذه المدينة من قلاع العامريين، يحكمها خيران العامرى الصقلبى الذى ولاه المنصور إياها؛ فلما وقعت الفتنة لجأ إلى ألمرية حيث وجد أحسن ضيافة وترحاب وتقدير.

وهكذا بدأت مرحلة جديدة من مراحل حياة ابن حزم وهى أشبه بالتشريد منها بالسفر. فكان مضطرًا إلى ترك مسقط رأسه قرطبة التى أحبها وتعلق بها وعرف فيها الحياة المستقرة الغنية بالأصدقاء والاجتماعات الحافلة، ولم يتمكن من البقاء فيها بعد ذلك إلا الوقت القصير.

ولم نتمكن من تتبع إقامة ابن حزم فى ألمرية سوى من فقرات قصيرة فى الطوق، منها إشارته إلى اتصاله بطبيب إسرائيلى اسمه إسماعيل بن يونس[2] ويقول الدكتور طه الحاجرى إن "إسماعيل بن يونس ليس كل من أتيح لنا معرفته ممن اتصل بهم ابن حزم من اليهود من ألمرية"، وهو يذكر فى موضع آخر أنه ناظر فى مسألة من المسائل التى يدين بها اليهود "أعلمهم وأجدلهم وهو أشموال أبو يوسف اللاوى الكاتب المعروف بابن النغرالى فى سنة أربعة وأربعمائة"[3]، ولكن الدكتور إحسان عباس فى تقديمه

---

(١) الذخيرة ١/١/٢٥.

(٢) الطوق: ص ٤٨.

(٣) الفصل ١: ١٣٥- ١٥٢.

رسالة ابن حزم المسماة "الرد على ابن النغريلة اليهودى" قال إن إسماعيل بن النغريلة نشأ بقرطبة واضطرته الفتنة إلى مغادرتها والهجرة منها فتركها فى سنة ٣٩٩هـ وسكن مالقة حيث افتتح له دكانًا وتوصلت به الأحوال إلى أن أصبح كاتبًا عند أبى العباس وزير حبوس وكاتبه الأعلى[١]. فلا نستطيع إذن القول بأن لقاء ابن حزم وابن النغريلة كان بالمرية. لقد أشار ابن حزم فى الطوق أنه مر بمالقة[٢] فربما مر بها قبل نزوله بالمرية. وقد بدأ اهتمام ابن حزم بالملل الأخرى فى وقت مبكر، ولكن لم يظهر هذا الاهتمام بوضوح ولم ينضج قبل كتابة الفِصَل، وكان ذلك فى وقت متأخر جداً من التاريخ المذكور؛ إذ كان تأليف كتاب الفِصَل بين سنة ٤١٨هـ وسنة ٤٢٢هـ.

ولم يطل مقام ابن حزم بالمرية. فقد تحول خيران صاحب المرية الذى كان يعرف بتقلبه وخيانته من الولاء للعامريين إلى مساندة على بن حمود الذى كان يطمع فى الاستيلاء على الحكم فى قرطبة. فبعد أن كان ابن حزم صديقًا مؤتمنًا أصبح عدواً يشك فيه. ولذلك زجه خيران فى السجن بعد أن استتب الأمر لعلى بن حمود فى قرطبة بحجة التآمر لحساب بعض الأمويين. وذكر ابن حزم هذه الحادثة فى الطوق "فكنا على ذلك إلى أن انقطعت دولة بنى مروان وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين وظهرت دولة الطالبية وبويع على بن حمود الحسنى المسمى بالناصر بالخلافة وتغلب على قرطبة وتملكها واستمد فى قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار فى أقطار الأندلس، وفى أثناء ذلك نكبنى خيران صاحب المرية إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين – وقد انتقم الله منهم عنى وعن محمد بن إسحاق صاحبى – إنا نسعى فى القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلنا عند نفسه أشهراً ثم أخرجنا على جهة التغريب فصرنا إلى حصن القصر ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل التجيبى المعروف بابن المغفل

(١) الطوق: ص ٩–١٠.

(٢) الطوق: ص ٤٦.

فأقمنا عنده شهوراً في خير دار إقامة وبين خير أهل وجيران وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفًا وأتمهم سيادة ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد وساكناه بها"[1].

ومحمد بن إسحاق المهلبى هو الصديق الذى وجه إليه ابن حزم رسالته فى فضائل علماء الأندلس وهو الصديق الذى رافق ابن حزم فى خروجه من قرطبة إلى المرية وجاء ذكره فى الطوق أربع مرات[2] ولازمه فى سفرته إلى مالقة، وكان أيضًا مصدر ابن حزم فى القصة التى أوردها عن يوسف بن هارون الرمادى كما روى عنه أيضًا حديثًا. كان والد محمد هذا من كبار رجال العامريين وهو أبو الوليد أحمد بن محمد بن إسحاق وكان خازنًا.

ويبدو واضحًا من كلام ابن حزم أنه لم ينف التهمة الموجهة إليه من التآمر لحساب الأمويين. وهذا شيء طبيعى إذ إننا لا يمكننا أن نتخيل أن ابن حزم لم يمارس أى نشاط سياسى أثناء إقامته فى المرية، خاصة أنه أبدى اهتمامًا بالسياسة فيما بعد، بل إنه ألقى بنفسه فى المعارك السياسية والعسكرية. فإن ابن حزم - بعد إقامة قصيرة لم تدم سوى أشهر عند صاحب حصن القصر ابن القاسم بن هذيل التجيبى المعروف بابن المغفل - ترك هذا المعقل الآمن ليلحق بأنصار زعيم جديد من الأمويين هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الناصر الذى تلقب بالمرتضى. وكانت إقامته ببلنسية فأبحر ابن حزم من حصن القصر (وليفى بروفنسال يرى أن هذا المكان ليس المعروف الآن الواقع بجانب أشبيلية، ولكنه حصن يقع فى بقعة قريبة من مرسية) واتجه إلى بلنسية لينضم إلى جيوش المرتضى، وكان خيران قد انقلب مرة أخرى ورفع لواء الأمويين ضد العلويين خوفًا من سطوة على بن حمود الناصر لدين الله

---

(١) الطوق: ص ٣٠٦.

(٢) الطوق: ص ٤٦ / ٥٦ / ٣٠٦ / ٤٠٤.

ومشى جيش المرتضى على قرطبة عن طريق غرناطة ولكنه هزم أمام غرناطة سنة ٤٠٩هـ وقتل المرتضى بسبب خيانة خيران الذى غدر بالمرتضى لما رآه من قوة شخصيته. فوقع ابن حزم أسيراً فى يد الغرناطيين وذاق مرارة السجن للمرة الثانية ثم أخرج منه بعد قليل. وهكذا فشلت هذه المحاولة السياسية التى اشترك فيها ابن حزم لمساندة وإحياء الدعوة الأموية.

وكان ابن حزم قريبًا جدًا من قرطبة وقد ازداد حنينه إليها فقرر أن يعود إلى نفس هذه السنة (٤٠٩) وكانت الأمور قد استقامت إلى حد ما فى عهد القاسم بن حمود الذى خلف أخاه عليها بعد مقتله. وكان يحاول نشر الأمان فى ربوع البلاد، فدخل ابن حزم قرطبة فى شوال من سنة ٤٠٩هـ بعد غيبة قاربت سبع سنوات[١].

ويروى ياقوت رواية غريبة عن ابن حزم وهو فى السادسة والعشرين أى بعد عودته إلى قرطبة بعام واحد تكشف جهلاً تامًا بمناسك الدين، فيقول "قال لى الوزير أبو محمد بن عربى: "أخبرنى الشيخ الإمام أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة لرجل كبير من إخوان أبيه، فدخل المسجد قبل صلاة العصر والخلق فيه فجلس ولم يركع فقال له أستاذه يعنى الذى رباه بإشارة أن قم فصلِّ تحية المسجد فلم يفهم فقال له بعض المجاورين له: أبلغت هذا السن ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة؟ وكان قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عامًا فقال: قمت وركعت وفهمت إذًا إشارة الأستاذ إلىَّ بذلك؛ فقال: فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحياء من أقرباء الميت. دخلت المسجد فبادرت بالسجود فقيل لى: اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة. فانصرفت عن الميت وقد حزنت ولحقنى ماهانت علىَّ به نفسى، وقلت للأستاذ: دلنى على دار الشيخ الفقيه المشاور أبى عبد الله بن دحون فدلنى فقصدته من ذلك المشهد وأعلمته بما جرى فيه وسألت الابتداء بقراءة العلم واسترشدته فدلنى على كتاب الموطأ لمالك بن أنس – رضى الله عنه – فبدأت به

(١) الطوق: ص ٢٨٨.

عليه قراءة من اليوم ثم تتابعت قراءتى عليه وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام، وبدأت بالمناظرة"[1]. ومن الصعب علينا تصديق هذه القصة، فإن عمر ابن حزم عند وقوعها يضعنا حول عام ٤١٠هـ أى أن ما يفصلها عن تاريخ كتابته رسالة الطوق سبع سنوات تقريبًا كما يفصلها عن كتاب "الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل" الذى كتبه بين سنة ٤١٨هـ وسنة ٤٢٢هـ عشر سنوات تقريبًا. وابن حزم العارف لدينه الحافظ للحديث بإسناده كما يظهر لنا فى الطوق بل ابن حزم الفقيه المتعمق الذى يصنف كتاب الفصل لا يمكن أن يكون قطع كل هذا الطريق واستدرك كل هذه الفجوة التى تظهر بين جهله فى سنة ٤١٠هـ وتعمقه حول سنة ٤٢٠هـ. كما أنه من المستبعد تمامًا أن ينشأ شاب مسلم فى هذا المجتمع من هذه الحلقة الاجتماعية المبرزة لأب مثل أحمد بن سعيد العالم الفاضل والوزير المعقل ويكون على هذا الجهل الذى تدعيه عليه هذه الرواية. غير أننا لا نستبعد أن يكون ابن حزم قد عاد إلى الدرس المنظم والتحصيل الجاد مرة أخرى عند عودته إلى قرطبة بين سنة ٤٠٩هـ وسنة ٤١٧هـ، فإنه من المقطوع به أنه كان قد تحول إلى المذهب الظاهرى قبل كتابة الفصل (سنة ٤١٨ / ٤٢٢هـ)، بل إن بعض إشاراته فى الطوق[2] تدل على أن تحوله إلى الظاهرية سبق كتابة الطوق

---

(١) ياقوت – معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٣٧ رقم ٦٢.

(٢) أورد المقرى فى نفح الطيب: جـ ١ ص ٥١٦ نقلاً عن الطوق البيت التالى:

أَلَمْ تَرَانِى ظَاهِرِىَّ وَأَنَّنِى عَلَى مَا أَرَى حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ

ورغم أننا لم نجد هذا النص فى نسخة الطوق التى بين أيدينا، فإن ذلك لا يطعن فى رواية المقرى؛ إذ إن النسخة المعروفة لنا أعمل فيها ناسخها يده بالحذف والاختيار.

كما وردت فى الطوق بعض النصوص التى ترجح أن ابن حزم كان معتنقًا المذهب الظاهرى قبل كتابته للرسالة؛ فهو ينفى القياس والرأى فى قوله "فشارع الشريعة وباعث الرسول عليه السلام ومرتب الأوامر والنواهى أعلم بطريق الحق وأدرى بعواقب السلامة ومغبات النجاة من كل ناظر لنفسه بزعمه وباحث بقياسه فى ظنه (الطوق: ص ١٥٠).

ويرفض أيضًا ابن حزم الاجتهاد قائلاً: "والتزيد فى الاجتهاد، وإن كنا لا نراه، فهو قول كثير من العلماء يتبعه على ذلك غالب الناس" (الطوق: ص ٣٦٦).

(سنة ٤١٧ / ٤١٨هـ)، وأننا لا نشك لحظة أن فقيهًا متعمقًا يبحث دائمًا عن البرهان العقلى المنطقى المقنع قد استغرق وقتًا طويلاً فى البحث والتمحيص والتعمق فى المذاهب واستعراضها قبل أن يخرج على المذهب الشافعى ويعتنق المذهب الظاهرى.

ظل ابن حزم مقيمًا بقرطبة من سنة ٤٠٩هـ إلى سنة ٤١٧هـ مستمرا فى الدراسة والتحصيل. ولكن هذه الفترة لم تخلُ من نشاط سياسى. فلا نشك أن ابن حزم عند عودته إلى قرطبة فى عهد القاسم بن حمود لم يرض بهذا الوضع لاعتقاده فى أحقية الأمويين فى الحكم. وربما كان متصلاً بدوائر الأمويين يعمل معهم ليستردوا السلطة. فلما خلع القاسم بن حمود فى سنة ٤١٤هـ وعاد الأمر للأمويين بتولى عبد الرحمن بن هشام الناصرى الحكم وتلقب بالمستظهر استوزر ابن حزم وكان المستظهر على حداثة سنه ذكيًا يقظًا لبيبًا أديبًا حسن الكلام جيد القريحة مليح العبارة يتصرف فيما شاءه من الخطابة بديهة وروية ويصوغ قطعًا من الشعر مستجادة وقد اقتضب بحضرة الوزراء فى أيامه عدة رسائل وتوقيعات لم يقصر فيها عن الغاية يزين ذلك بطهارة أثواب وعفة وبراءة من شرب النبيذ سرًا وعلانيةً، وكان فى وقته نسيج وحده ختم به فضلاء أهل بيته الناصريين فلم يأت بعده مثله"[(١)].

ولم يكن من الغريب أن يستوزر مثل هذا الخليفة رجلاً كابن حزم لثقافته وصرامة خلقه. وقد حاول المستظهر أن يضفى على دولته طابعًا ثقافيًا يتفق وميولة الخاصة، فاتخذ من رجال الأدب والعلم وزراء له فاستوزر ابنى حزم (أبا محمد وابن عمه أبا المغيرة) والشاعر أبا عامر عبد الملك بن شهيد. ولكن استعانته بالأدباء لم تكن أفضل اختيار لمساندة دولته فى هذه الأزمنة المضطربة وعجلت بسقوط خلافة المستظهر التى لم تدم سوى سبعة وأربعين يوما. فما لبث أهل قرطبة أن ثاروا عليه فخلعوه وأجلسوا محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الناصر مجلس الخلافة وبايعوه، وحمل المستظهر

---

(١) الذخيرة ١/١/ ص ٤٠.

إلى محمد بن عبد الرحمن الذى تلقب بالمستكفى وقتل أمامه. وكان المستكفى من أسوأ أمراء بنى أمية فعرف بالفسق والبطش والجهالة وأول من وقع عليهم بطشه أصحاب سلفه وشيعته فسجن من سجن وقتل من قتل، ومن زج بهم فى السجن ابن حزم وابن عمه عبد الوهاب. وهكذا امتحن ابن حزم بالسجن مرة أخرى. وقد ذكر ابن حزم فى كتابه "التقريب لحد المنطق" هذه الواقعة قائلاً: "كنت معتقلاً فى يد الملقب بالمستكفى محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الناصر فى مطبق وكنت لا آمن قتله لأنه كان سلطانًا جائرًا ظالمًا عاديًا قليل الدين كثير الجهل غير مأمون ولا متثبت وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضى الله عنه، وكان الغيارون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله واستولى على الأمر واعتقلنا حيث ذكرنا... وما ألفنا كتابنا هذا وكثيراً مما ألفنا إلا ونحن مغربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد مخافون مع ذلك فى أنفسنا ظلمًا وعدوانًا، لا نستر هذا بل نعلنه ولا نمكن الطالب إبطال قولنا فى ذلك إلى الله نشكو وإياه نستحكم لا سواه لا إله إلا هو"[1]، ويظهرنا هذا النص على سجن ابن حزم على يد المستكفى كما يبرز لنا حياته المشردة التى لم تعرف استقرارًا أبدًا.

وفعلاً اضطر ابن حزم إلى ترك قرطبة مرة ثانية فى سنة ٤١٧هـ، واتجه هذه المرة إلى شاطبة حيث ألَّف رسالته التى نعنى بها، وسوف نتعرض فى الباب الثالث من هذا الكتاب إلى تاريخ هذه الرسالة، غير أننا نذكر فى هذا الموضع أنها ألفت وهو مبعد عن وطنه وأهله وقد عبر عن إحساسه بالغربة ثانية فى النص: "فأنت تعلم أن ذهنى متقلب وبالى مهضم بما نحن فيه من نبو الديار والجلاء عن الأوطان وتغول الزمان ونكهات السلطان وتغير الإخوان وفساد الأحوال وتبدل الأيام وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة فى البلاد وذهاب المال

---

(١) التقريب لحد المنطق: ص ١٩١ - ٢٠٠.

والجاه والفكر فى صيانة الأهل والولد واليأس عند الرجوع إلى موضع الأهل ومدافعة الدهر وانتظار الأقدار لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه وأعادنا إلى أفضل ما وعدنا"(١).

ومن استعراضنا لحياة ابن حزم حتى هذه اللحظة تبرز لنا شخصية مؤلف الطوق. فنحن لسنا بصدد فقيه متزمت لم يعرف فى حياته سوى الجد المظلم ولم يختلط سوى بحلقات الدرس والخلافات المذهبية المؤذية والاضطرابات السياسية العنيفة، بل نحن أمام شخص ثاقب الذهن ومرهف الحس سرى النشأة ينتمى إلى مجتمع الخاصة المترف المتسامح بل التسامح فى كثير من قيمه الاجتماعية، عنى بالحب وشغل به، ثم مارس كاتبنا الحياة السياسية فى عصر سقوط الدولة الأموية المضطرب، واحترق بلهيب الصراعات الحادة التى صاحبت هذه الفترة فكرِه السياسة وقيمها المتقلبة، وكانت هذه المرحلة تمثل فترة تحول فى حياته؛ فقد بدأ ينفصل عن صراعات الحكم والسلطة ويزهد فيها. وبدأت تفقد أهميتها فى نظره، ولم تكن قد حلت محلها أهداف جديدة بعد، فلم تكن قيمه وطموحاته الجديدة قد تبلورت وتحددت بعد لتشغله عن غيرها وتستحوذ على كل كيانه فلا يفرغ لغيرها ويندفع فيها بكل طاقته ونشاطه.

وقد يعجب من لم يعرف ابن حزم سوى من خلال كتبه ورسائله فى الفقه والتفسير والحديث والكلام، بل ومن عرف حدته وعنفه فى خصوماته أن يرى له رسالة فى الحب، غير أننا إذا نظرنا إلى نشأته وماضيه قبل كتابة الطوق، فإننا لا نجد غرابة فى كتابته رسالة عن الحب، بل نجد ذلك أمراً يتفق مع كيانه وتكوينه النفسى ونشأته فى المجتمع الذى قدمناه بل إنه من الطبيعى لشخص كابن حزم، وهو يمر فى فترة انتقال يفقد أماله فى الحياة السياسية وتتبعثر أحلامه فى إقامة الدولة الأموية التى عرفها واطمأن لها ومازال يبحث عن ذاته وعن معان جديدة لحياته وأهداف جديره بسعيه، نقول إنه

(١) الطوق: ص ٤٠٤ - ٤٠٦.

من الطبيعى لشخص يمر بهذه المرحلة - أن يرجع إلى إطار مجتمعه الذى عرفه واطمأن إليه، ويعود إلى ماضيه وذكرياته يغترف منها ويعيش فيها فهى أقرب الموارد إليه. كما أنه من الطبيعى لشخص أجهدته الحياة وغالبته وتعرض للسجن والاضطهاد والتشريد أن يسعى إلى شىء من الترويح والتبسط، وهو الذى روى فى صدر رسالته بإسناد إلى أبى الدرداء أنه كان يقول "أجمعوا النفوس بشىء من الباطل ليكون عوناً لها على الحق" ويمكننا النظر إلى الطوق كمحاولة من ابن حزم للبحث عن طريقه الجديد فى الحياة بعد أن انهارت أحلامه فى بناء مستقبل سياسى مستقر ناجح.

ويذهب المستشرق دوزى إلى أن ابن حزم ترك السياسة بعد قتل المستظهر، وانصرف عن الدنيا كلية وكرس كل حياته بعد ذلك للدرس والبحث والدفاع عن المذهب الظاهرى. غير أن ياقوتاً أورد فى ترجمة حياته أنه بعد ما وزر للمستظهر شغل منصب الوزارة مرة ثانية "لهشام المعتد بالله بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن"(١).

ورغم أننا لم نعثر على ما يؤيد ولاية ابن حزم للمعتد غير هذا النص، فإن ياقوتاً أورده عن كتاب مفقود هو "أخبار الحكماء" لصاعد الأندلسى - وهو من معاصرى ابن حزم - وكان "متحرياً فى أموره... ومن أهل المعرفة والذكاء والرواية والدراية"(٢) كما وصفه ابن بشكوال؛ الأمر الذى يجعلنا لا نغفل هذه الرواية. ويذهب الأستاذ الحاجرى(٣) إلى أن إيمان ابن حزم العميق بأحقية الأمويين فى الخلافة بالرغم من كل ما حدث فى غيبة الشخصية القوية التى تستطيع وضع الأمور فى نصابها، قد تكون دفعت ابن حزم إلى مؤازرة مرشح الحزب الأموى، وذلك باعتبار أن هشام بن محمد

---

(١) معجم الأدباء: جـ ١٢ ص ٢٣٧.

(٢) الصلة: ص ٢٣٤.

(٣) طه الحاجرى: "ابن حزم"، ص ١٤٥.

هذا (الذى تلقب بالمعتد فيما بعد) كان أخا الخليفة المرتضى الذى قتل دون الخلافة وكان استخلافه إحياء لذكراه كما أنه دخل فى دور الشيخوخة وكان يرجى فلاحه رغم "شطارته" فى شبابه. هذا بالإضافة إلى العلاقة السابقة لابن حزم به. فقد قاتلا معًا بجوار الخليفة المرتضى وامتدحه ابن حزم بقصيدة من الشعر(١) قبل توليه الخلافة. غير أنه من المؤكد - إذا صحت واقعة استيزاره للمعتد أصلاً - أن ابن حزم أصيب بخيبة أمل كبيرة فى الخليفة الجديد. فقد أسلم قياده لرجل مغمور اسمه حكم بن سعيد القزاز يقال إنه كان حائكًا "لم تكن له سالفة شرف، ولا جاه متقدم" ويصور ابن عذارى سلطانه على الخليفة يقول "... فقلد هشام حكمًا القزاز جملة تلك الأعمال وأطلق يده فى المال، فجرى مجرى أعاظم الوزراء المستمرين على فتنة الملوك فى سالف الأزمنة، فحجر حجرهم على هذا الخليفة فى سن الشيخوخة، بطبق ومائدة، كانا طباق همته الكاسدة، عكف عليهما راضيًا بأدنى العيشة"(٢)، ومما لا شك فيه أن رجلاً عزيز النفس كابن حزم قد لاقى من ذلك أشد العنت وازداد إحساسه بالمرارة من تقلبات السياسة خاصة وأن حكم هذا بدر لأول وقته بعداوة الأحرار، وتنقص الفضلاء، والميل على ذوى البيوتات بالأذى، وصير صنائعه فى إضرارهم، فكانوا وراءه وأنصاره"(٣)، وهكذا فُجِع ابن حزم فى أمله فى إحياء الخلافة الأموية. وقد يكون ذلك هو آخر عهده بالسياسة وما أبعده عنها بغير رجعة. وبذلك انقضت مرحلة الاشتغال بالسياسة بالنسبة لابن حزم بسقوط الدولة الأموية سنة ٤٢٢هـ وانتهت فترة نشاطه كرجل دولة. ومع كل ما شهده من اضطهاد ومحن، ومع كل ما عاناه من إحباط وخيبة أمل وما تعرض له من تغريب وتشريد، فقد كانت هذه الفترة أقل قسوة وحدة من المعاناة التى تعرض لها بالاضطهاد

(١) الطوق: ص ١٩٩.

(٢) البيات المغرب: ٣ ص ١٤٧.

(٣) البيان المغرب: ٣ ص ١٤٨.

العلمى والمعارك المذهبية التى سوف يتعرض لها فى المرحلة التالية من حياته كرجل دين وإمام ظاهرى.

ولم تستقر حياة ابن حزم بتركه السياسة وتفرغه للدراسة والعلم، وإذا كان قد عاني فى المرحلة الأولى من حياته من تعرضه لسلسلة متصلة من المحن والنكبات والنفى لأسباب سياسية، فإن هذه السلسلة لم تنقطع بانقطاعه عن النشاط السياسى، فكان اضطهاد العلماء له أشد وأقسى من الاضطهاد السياسى؛ فقد تحالفوا ضده "وتمالأوا على بغضه وردوا قوله وأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ويسيرونه عن بلادهم"[1]، فقضى الشطر الأخير من حياته متنقلاً بين الإمارات المختلفة لا يكاد يستقر ببلد حتى يجد فى مواجهته ألوانًا مختلفة من العداء والاضطهاد، فيمضى باحثًا عن ملجأ آخر حتى انتهى به الأمر إلى أشبيلية حيث تعرض لأمر تجربة فى حياته وهى إحراق كتبه على يد ابن عبَّاد، فلاذ أخيرًا بقريته لِبْلة Niebla – مسقط رأسه – معتزلاً الحياة العامة كلها بعد أن اعتزل السياسة من قبل إلى أن توفى فى سنة ٤٥٦هـ تاركًا وراءه آثارًا عظيمة. فقد كانت مؤلفاته فى الفقه والحديث والأصول والنِحَل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارض نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد مما كان في دولة الإسلام قبله إلا أبى جعفر بن جرير الطبرى"[2].

فترى أن الطوق، وهو رسالة صغيرة لا تتجاوز المائة صفحة، ما هى إلا نقطة فى هذا البحر الواسع من المؤلفات، ولكن لها أهميتها لأنها تختلف اختلافًا كبيرًا عن باقى المؤلفات لابن حزم؛ إذ إن معظم كتبه الأخرى تتناول مسائل فقهية وجدلية؛ فإذا كان

---

(١) الذخيرة: ١/١ ص ١٤٠

(٢) طبقات الأمم: ص ٨٦

ابن حزم قد عرف بأنه الإمام الفقيه العالم بأمور الدين وأثنى على علمه معاصروه وكل العلماء الذين خلفوه فوصفوه بأنه" نال فى علوم الشريعة ما لم ينله أحد قط فى الأندلس قبله"، وأنه كان أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام[1] وأوسعهم معرفة مع توسعه فى علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار "فإن هذه الرسالة الصغيرة أضفت عليه صبغة الأديب والشاعر (إذ إنها تتضمن الكثير من أشعاره) وعالم النفس.

٤ - شخصية ابن حزم:

كتب ابن حزم الطوق فى مطلع حياته، قبل أن تنضح منها المرارة التي عرفها فى أواخر حياته، وترسخ بعض سماتها التى طبعتها عليها الحياة التي عاشها. شخصية مازالت تتفتح وتكتسب ملامحها التى جمدت عليها من بعد، يبرز لنا الطوق نضارةً وليناً افتقدتها شخصيته بعد ذلك تدريجياً وحلَّ محلها كثير من العنف والحدة التى ميزت كتاباته المتأخرة. فنشعر بكاتب الطوق إنساناً يتطلع إلى الحياة بعين راضية ويأمل فى السعادة ويسعى لها، يفتح لنا قلبه وينبئ عن نفسه، لا يخجل من عرض تجاربه العاطفية والإنسانية، يشع منه هذا الدفء الذى يكسب القلوب، قبل التوقد الذهنى الذى يبهر العقول.

وإذا تتبعنا شخصية ابن حزم وتطورها مع الزمن من خلال النظر إلى الطوق ومقارنته برسائله الأخيرة، نجد ثباتاً وتوافقاً فى المقومات الأساسية لشخصيته، كما نجد تغيراً طرأ على بعض ملامحها نتيجة تجاربه فى الحياة وطبيعة شخصيته التى تعكس هذه التجارب وفق تكوينها الذاتى، أو كما يقول ابن حزم نجد الطبع والتطبع.

---

(١) طبقات الأمم: ص ٨٧

فأين مكان كاتب الطوق من مؤلف "الفِصَل" وكاتب رسالة "مداواة النفوس"؟ وهل يقف ابن حزم نفس الموقف تجاه الحياة فى مطلع حياته وآخر أيامه؟ وهل اختلف منهجه فى البحث وهو يكتب الطوق عنه وهو يكتب مداواة النفوس؟

سنحاول أن نتتبع ابن حزم من خلال كتبه، على أن نركز المقارنة على ثلاثة عناصر :

١- سمات شخصية ابن حزم.

٢- منهاجه فى البحث.

٣- هدفه من الحياة أو غاية الحياة فى نظره.

يكشف لنا الطوق عن كاتب ذكى حاد الملاحظة حاضرالذهن متوقد الفكر. يتميز بذاكرة قوية تحفظ ما مر عليها سواء ما شهده أو قرأه أو سمعه ممن حوله. ويبرز ذلك فى الطوق الذى كان يكتبه وهو مغترب عن قرطبة. كما ساعدته هذه الملكة فى كتاباته التاريخية وعند دراسته المقارنة عن الأديان. فكان موسوعة لعلوم عصره، نسابة، وأصبح كتابه فى الأنساب مرجعًا أساسيًا لكثير من الباحثين كما اشتملت رسالته فى فضل علماء الأندلس على سجل كامل لأهم الأعمال الأندلسية السابقة لعصره. ومن أعماله التى تشهد على ذهنه المنظم كتابه " نقط العروس": فهو سجل إحصائى للخلافة الإسلامية. وقد جمع هذا العمل الطريف بين سعة المعلومات وجدة التصنيف. فجاء موافقًا فى تصنيفه وتبويبه للأعمال الإحصائية الحديثة. وهذه النظرة الجديدة للأمور هى إحدى السمات الفريدة فى عقلية ابن حزم؛ إذ كانت لديه القدرة على النظر للأمور بنظرة جديدة تطرح الأسئلة وتزن الأمور وتقومها بميزانه الشخصى الذى لا يقبل المسلمات دون فحص وتمحيص. فعندما عالج موضوع الحب فى الطوق لم يسلّم بالنظريات السابقة، ولم يقدم الموضوع بأسلوب مَنْ سبقوه ولم يلتزم بإطار قديم، بل بحث الموضوع بحثًا جديدًا وقدم وجهة نظره الشخصية فى مختلف جوانبه وتناولها

بالتحليل. وقد كان هذا هو موقف ابن حزم من جميع القضايا الفكرية والدينية والإنسانية عامة. فهو شخصية مستقلة إلى أبعد الحدود، يرفض القوالب التقليدية، ويرفض أن " يمتطى مطية غيره"؛ فهو دائم التساؤل والبحث " اعلم أن ما ذكرنا من وقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر فى طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها والتفتيش والإشراف على الديانات والنِحَل والمذاهب والاختيارات واختلاف الناس وقراءة كتبهم"[1]، لا يقبل الأمور أو يرفضها إلا بعد مناقشة واقتناع، فإذا وقع البرهان سَلّم بالأمر. كانت عقليته متفتحة لا تفضل شيئًا على شيء ولا تقدم شيئًا على آخر إلا بعد البحث والبرهان. فكان يعاود النظر فى المسائل لحسابه الخاص، ويهتم بتفهم كل أمر لنفسه وبنفسه. ولم يكن هذا الاستقلال عن رغبة فى المخالفة، وإنما كان نتيجة عقلية حرة متفتحة لم تركن إلى أوليات الحس ولم تقبل مسلمات الأمور، ولم يرض بالأخذ برأي أحد أو التشيع لملة أحد دون النظر فى الآراء الأخرى والمبادئ المختلفة. وكان ينتقد الذين يسيرون وراء شيخ واحد مقتفين خطاه فى كل شيء دون النظرة الناقدة " فمن لم يسمع إلا من عالم واحد أوشك أن لا يحصل على طائل، وكان كمن يشرب من بئر واحدة ولعله اختار الملح المكرر، وقد ترك العذب"[2]؛ فابن حزم يرفض الولاية الفكرية، ولا يرضى بقيد المذاهب، وانتهى به الأمر إلى إنكار المذاهب التقليدية السائدة، وارتضاء المذهب الظاهرى الذى يرفض القياس ويقف عند النص. وقد كان يحذر طالب الحقيقة قبول أى رأى دون مناقشة" إياك وتقليد الآباء... وإياك والاعتذار بكثرة صواب الواحد فتقبل له قولة واحدة بلا برهان، فقد يخطئ خلال صوابه بما هو أبين وأوضح من كثير ما أصاب فيه"[3]، ولم يكن رفضه التقليد والانسياق وراء القيم

(١) رسائل ابن حزم ص ١٩٨.

(٢) رسائل ابن حزم ص ٧٧.

(٣) التقريب لحدود المنطق ص ١٩٥.

الموروثة مجرد ثورة على المألوف ، بل كان هدفه التوصل إلى الحقيقة التى كان يقدمها على كل شيء آخر فى الحياة. وكان يعرف أنه لن يكشف عن جوهرها إلا بالبحث عنها فى كل مكان بفكر متحرر من كل الأحكام المسبقة": فلابد لطالب الحقيقة من أن يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه وإلا فهو فاسق. والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر، فالحق لا يكون شيئين مختلفين، ولايمكن ذلك أصلاً"[1]. ومن خلال كل ذلك تتكشف لنا عقلية ابن حزم منطقية منظمة. ورغم رفض معاصريه للفلسفة والمنطق منذ إحراق المنصور لكتبها، التى كانت فى خزائن الحكم المستنصر" وفعل ذلك تحببًا إلى عوام الأندلس... إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهمًا عندهم بالخروج من الملة ومظنونًا به الإلحاد فى الشريعة. فسكن من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخملت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم"[2] نقول رغم رفض معاصريه لهذه العلوم وتسترهم بها، فقد جهر ابن حزم بدراسة المنطق والدفاع عنه وقدم كتابه "التقريب لحدود المنطق" (حوالى سنة ٤٢٠هـ). ووجده علمًا مفيداً، وهو الأداة التى تمكن الإنسان أن يميز الحق من الباطل. وبذلك لا يظهر لنا تحرر ابن حزم من أحكام السلف وأتباعه لرأيه وعقليته المنطقية العقلانية فحسب، بل تظهر لنا إلى جانب ذلك كله شجاعة فى الحق لا يرهبها اجتماع على رأى يراه باطلاً.

وقد تجلى هذا الذهن المنظم المتحرر خلال الطوق؛ فقد اتبع فى تقديمه منهجًا محكمًا فى جملته وتفصيله، فحرص فى البداية على تحديد الموضوع ، ثم رسم الخطة العامة لبحثه – وينبه قارئه مستأذنًا معتذرًا قبل أن يستبيح لنفسه الاسترسال – ويعرض موضوعه بتسلسل منسق ينتقل له من المقدمات إلى النماذج، مع حرص دائم

(١) الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى: ص ١١٤.

(٢) طبقات الأمم: ص ٧٦.

على تقديم تعريف دقيق لما يستخدم من مفردات حتى لا يبعدنا التلاعب بالكلمات عن الحقيقة. ولم يتغير هذا الأسلوب فى أعمال ابن حزم التالية للطوق، فاحتفظ بنفس المنهج وطريقة عرضه لأفكاره وأعماله، ولم يشذ عنها فى أصغر فقراته، وحرص دائمًا على عرض أفكاره بوضوح لا يحتمل التأويل ما يمكن قارئه من تتبع منطقه رغم تعقيد كثير من القضايا التى تعرض لها. فاتسمت أعماله بالوضوح الذى يدل على عمق الاستيعاب. وقد عاب ابن حزم على بعض الفقهاء تعقيدهم فى كتاباتهم "إن كثيرًا من الناس كتبوا فى افتراق الناس فى ديانتهم ومقالاتهم كتبًا كثيرة جدًا. فبعضهم أطال وأسهب وأكثر وهجر واستعمل الأغاليط والشغب فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، قاطعًا دون العلم، وبعضهم حذف وقصر وقلل واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان فى ذلك غير منصف لنفسه فى أن يرضى لها بالغبن فى الإبانة وظالمًا لخصمه فى أن لم يوفه حتى اعتراضه وباخسًا حتى من قرأ كتابه إذا لم يغنه عن غيره. وكلهم.. عقد كلامه تعقيدًا يتعذر فهمه على كثيرمن أهل الفهم وحلّق على المعانى من بعد حتى صار ينسى آخر كلامه أوله، وأكثر هذا منهم متأثر دون فساد معانيهم، فكان هذا منهم غير محمود عاجله وآجله".[1] وهكذا نرى أن ابن حزم لا تكفيه سلامة الفكرة ورجاحة الرأى، بل إنه يطلب ممن يتعرض للكتابة أن يعنى بالوسيلة والأسلوب فلا يطيل ويسهب ، ولا يختصر بما يخل، ولا يغبن قارئه حق معرفة الرأى المعارض، ولا يعمد إلى التعقيد فى الشرح.

ويتجلى حب ابن حزم للحقيقة وتعلقه بها فى رواية أوردها عندما كان فى سجن المستكفى " وكنت مفكرًا فى مسألة عويصة من كليات الجمل التى تقع تحتها معان عظيمة كثر فيها الشغب قديمًا وحديثًا فى أحكام الديانة وهى متصرفة الفروع فى

---

(١) الفصل: ج ١ ص٢

جميع أبواب الفقه، فطالت فكرتى فيها أيامًا وليالى إلى أن لاح لى وجه البيان فيها، وصح لى وحق لى الحق يقينًا فى حكمها وانبلج، وأنا فى الحال الذى وصفت. فبالله الذى لا إله إلا هو الخالق الأول المدبر الأمور كلها أقسم الذى لايجوز القسم بسواه، لقد كان سرورى يومئذ وأنا فى تلك الحال بظفرى بالحق فيما كنت مشغول البال به وأشواق الصواب لى أشد من سرورى بإطلاقى مما كنت فيه"[1]. ولقد كان مع تقديمه للحق وتصديه للدفاع عنه يتبع البرهان ويلتزمه فلم يكن متعصبًا رغم أنه كان عنيدًا فى المدافعة والمجادلة؛ فلا يكابر إذا ما اقتنع بخطئه، وكان يمتلك الشجاعة الأدبية التى تمكنه من الاعتراف بخطئه والرجوع إلى الحق "ناظرت رجلاً من أصحابنا فى مسألة فعلوته لبكوء كان فى لسانه، وانفض المجلس على أنى ظاهر، فلما أتيت منزلى حاك فى نفسى منها شىء فتطلبتها فى بعض الكتب فوجدت برهانًا صحيحًا يبين بطلان قولى وصحة قول خصمى، وكان معى أحد أصحابنا من شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك، ثم أنى قدعلمت على المكان من الكتاب فقال لى ماتريد؟ فقلت: حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان وإعلامه بأنه المحق وأنى كنت المبطل وإنى راجع إلى قوله: فتهجم عليه من ذلك أمر مبهت وقال لى: وتسمح نفسك بهذا ؟ قلت له: نعم، ولو أمكننى ذلك فى وقتى هذا ما أخرته إلى غد"[2].

فلم يقتصر ابن حزم على تفتح ذهنى وتحرر فكرى، بل كانت له قيمه الأخلاقية التطهرية. فكان شجاعا فى الحق عزيز النفس[3]، يعبر عن رأيه متى اقتنع به ولا يخشى العواقب، يكره الكذب ويعتبره أصل الكبائر ومنشأ الرذائل[4]، يرفض التغاضى

(١) التقريب لحدود المنطق: ص ٢٠٠

(٢) التقريب لحدود المنطق: ص ١٩٤

(٣) الطوق: ص ٢٩٦

(٤) الطوق: ص ١٤٠

عن الحق أو المساومة فيه أو أنصاف الحلول. لا يكتم رأيه مرضاة للناس أو تفاديًا لاستعداء العلماء أو الحكام. وقد جر عليه موقعه هذا عداء العلماء واضطهاد الحكام. فارتضى لنفسه النفى والتشريد، ولا يلاين فيما يراه حقًا. لم يسع لمرضاة العامة أو تملق الحكام معتزًا برأيه معليًا لعقله ومنطقه يتبعه أينما قاده. ومع ذلك لا يعتبر نفسه معصومًا عن الخطأ مبرأ عن الزلل، فقد أظهرت الواقعة السابقة التى أوردناها نقلاً عنه فى التقريب استعداده للرجوع إلى الحق عندما يراه ويقتنع به.

لم يبال ابن حزم برأى الناس فيه، وكان يروض نفسه على قلة الاهتمام بذمهم له وجعل كده طلب الحق لنفسه فقط. وكان يرى أن الحق كاف لملء حياته لأنه فوق كل شىء "ولا تستوحش مع الحق إلى أحد فمن كان الحق معه فالخالق تعالى معه. ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعدتهم؛ فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل واحد وأولى بالتعظيم"(١).

وابن الحزم يقر أنه يختار الحق دائمًا " إن لم يكن بد من إغضاب الناس أو إغضاب الله عز وجل، ولم يكن لك مندوحة عن منافرة الحق أو منافرة الخلق، فأغضب الناس ونافرهم ولا تغضب ربك ولا تنافره"(٢).

ولكن أسلوب ابن حزم فى المجاهرة بالحق كان عنيفًا، جرَّ عليه عداوة الناس، فعرف بمزاجه الحاد الذى ألب عليه علماء عصره وصعَّب عليه الاتصال بالآخرين، وكان قاسى اللسان حتى قال أبو العباب بن العريف" كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين"، ويرجع الذهبى تشريده والمحن التى تعرض لها إلى هذه القسوة،

---

(١) التقريب: ص ١٩٤

(٢) رسالة الأخلاق: ص ١٤٨.

فيقول: "وقد امتحن هذا الرجل وشدد عليه وشرد عن وطنه وجرت عليه الأمور لطول لسانه واستخفافه بالكبار ووقوعه في أئمة الاجتهاد بأقبح عبارة وأفظ محاورة وأمنع رد فكان نقاشه مع مخالفيه عنيفًا لايعرف حدوداً فكان يستنزل عليهم لعنة الله وغضبه وكثيراً ما يصمهم بالضلال والجهل والفسوق ويطعن في نزاهتهم وعقولهم. وأدى ذلك إلى أن كرهه الناس وحاولوا الانتقام منه بشتى الوسائل وابتعدوا عنه. فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض ولا يزفه بتدرج بل يصك به معارضه صك الجندل وينشقه متلقيه إنشاق الخردل فينفر عنه القلوب ويوقع بها الندوب"(١). وقد أحس ولا شك ابن حزم بهذا النقص فيه فكان يبرر هذه الحدة ويعزوها إلى علة أصابته " ولقد أصابتني علة شديدة ولدت عليّ ربواً في الطحال شديداً فولد ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمراً حاسبت نفسي فيه؛ إذ أنكرت تبدل خلقي فاشتد عجبي من مفارقتي لطبعي وصح عندي أن الطحال موضع الفرح فإذا فسد تولد ضده"(٢). ويقر هنا ابن حزم أنه لمس في نفسه نوعًا من التغير مع مرور الأيام. ويؤيد ذلك أننا لا نلمس في طوق الحمامة هذه الحدة وصلابة اللسان التي وصفه بها المؤرخون والتي وجدناها في مؤلفاته الأخرى مثل الفصَل أو المفاضلة بين الصحابة إلخ.. فشخصية ابن حزم في الطوق شخصية قوية لها مواقف محددة يتمسك بها ولكن نجد فيها أيضًا ليناً وتسامحاً وتفهماً، فعندما يعاتب الأصدقاء الذين تأخروا عن عيادته فبأسلوب ليس فيه حدة وعنف(٣)، وإذا حاول لفت نظر شخص على مواقف يرى فيها بعض المساس بالخلق فإنه لا يواجهه مواجهة صريحة ولكنه يلمح له(٤)، وفي موقف أخر يقابل إفشاء

(١) الذخيرة: ١/١ ص ١٤٠.

(٢) رسائل ابن حزم: ص ١٥٥

(٣) الطوق: ص ١٨٦

(٤) الطوق: ص ٣٤٢

أسراره من إزاء صديق بالتصبر[1]، ثم إنه في مواقف أخرى يعطى الأصدقاء كل فرصة قبل قطع حبل المودة فيقول إنه " طبع على التأنى والمسالمة والتربص ما أمكن ووجد بالانخفاض سبيلاً إلى معاودة المودة"[2]، وأنه يتحمل حتى الجفاء و"يستعمل الأناة الطويلة والتلوم الذى لايكاد يطيقه أحد، فإذا أفرط الأمر وحميت نفسى تصبرت وفى القلب مافيه"[3]. ولمسنا فى شخصية ابن حزم فى الطوق مرونة بل وتسليماً بما فيه من ضعف[4]. وقد عبر طه حسين عن انطباعه عن ابن حزم من قراءة الطوق في قوله" أما ابن حزم فيحدثنا عن نفسه فى صراحة رائعة حقًا... ويقص علينا من أنبائه ما يثير فى نفوسنا كثيراً جداً من الرفق به، والرثاء له، والعطف عليه"[5]. وبذلك يخرج قارئ الطوق بانطباع عن ابن حزم مخالف تماماً لصورة الحدة والعنف والخلافات المؤذية والعداوات المريرة التى يصورها لنا معاصروه ومعظم كتاباته الأخرى وخاصة المتأخرة منها.

فكاتب الطوق يشع دفئًا يقربه من النفوس، ويعكس لنا إنسانًا متعدد الجوانب يتقبل الحياة بنفس راضية، لا تخلو حياته من اللهو الحلو والارتباط بالناس والحياة من حوله.

غير أن كتابات ابن حزم المتأخرة تظهر لنا طبعًا حاداً ولسانًا لاذعًا وتعكس إحساساً عاماً بالمرارة والتشاؤم وعدم الصبر على معارضيه والضيق بهم. فكيف انقلب

(١) الطوق: ص ٢٠٢

(٢) الطوق: ص ١٤٦

(٣) الطوق: ص ٢٩٦

(٤) الطوق: ص ٣٢٨/١٨٢

(٥) طه حسين: ألوان، ص ١١٢.

كاتب الطوق الذى يكشف عن نفسه بهذه الصراحة وهذا الدفء وطول الأناة إلى عكس ذلك كله؟.

تكشف لنا رسالة "مداواة النفوس" عن خيبة آماله فى الحياة وتنبئ عن معاناة عميقة من عدم اعتراف معاصريه بمكانته وعدم تبوئه المنزلة التى يشعر أنه أهل لها، كما تنبئ عن إحساسه بالفشل فى تحقيق طموحه فى المركز العلمى الذى كان يصبو إليه. ومن ذلك نرى أن حياة ابن حزم النفسية الداخلية عكست فشله مرتين: الأولى عند اعتزاله السياسة بعد انهيار آماله فى إعادة الدولة الأموية وفشله فى القيام بدور مهم فى الحياة السياسية. والثانية عندما واجه الاضطهاد ممن خالفوا مذهبه وطاردوه لدى الحكام والأمراء يجلونه عن بلادهم وينكرون عليه مكانته ويخطئون مذهبه ويسفهون آراءه. وإن كان الفشل الأول لم ينعكس على شخصيته ولم يترك ندوبًا عميقة فى نفسه فإن الإنكار العلمى ترك فيه جروحًا لا تشفى. فلم يحتمل بما جُبل عليه من الاعتزاز بالنفس وحب الحقيقة وتقصى لها هذا الإنكار والجحود، خاصة مع إيمانه بما يدعو إليه، وإحساسه أن معارضيه دونه علمًا وأخلاقًا ودينًا. فكانت الحدة وسيلته فى المدافعة، ولذاعة لسانه فى السرد على معارضيه نابعة من شعوره إنكارهم للمنطق وعدم التزامهم ما قدم من براهين. ويخيل إلينا أن شعور ابن حزم بالإحباط وخيبة الأمل هو الذى دفعه إلى هذه الحدة، ونشعر أن هذا العنف وضيق الصدر كانت وسائل دفاع عن النفس. ويظهر إحساس ابن حزم بالمرارة من عدم الاعتراف بعلمه وتنحيته عن المكان الذى يستحقه فى كثير من شعره:

أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوِّ العُلُومِ مُنِيرَةً
وَلَكِنَّ عَيْبِي أَنَّ مَطْلَعِي الغَـرْبُ
فَكَمْ قَائِلٍ أغفلْتُهُ وَهْـوَ حَاضِرٌ
وأَطْلُبُ مَا عَنهُ تَجِيءُ بِهِ الكُتُبُ

هُنَـــالِكَ تَدْرِى أنَّ لِلْعَبْـــدِ قِصَّةً

وَأَنَّ كَسَادَ العِلْـمِ آفتُهُ القُـرْبُ

فَيَا عَجَبًا : مَا غَابَ عَنْهُم تَشَوَّقُوا

لَهُ، وَدُنُو المَرْءِ مِنْ دَارِهِمْ ذَنْبُ

وَإِنَّ مَكَانًا ضَاقَ عَنـــىَّ لِضَيْـــقٍ

عَلَى أنَّهُ فَسْحُ مَهَـامِهِ سَهْـبُ

وأنَّ رِجَـالاً ضَيَّعُـونى لِضَيِّـــعٍ

وَأَنَّ زَمَانًا لَمْ أَنَلْ خِصْبَهُ جَدْبُ

وله أشعار كثيرة فى الشكوى من الحساد وتقريع الشامتين بنكبة الناس. كما برز إحساسه بجحود أهل الأندلس عامة فضل علمائهم "ونشعر به يعبر عن إحساسه الخاص عندما يقول" وأما جهتنا (الأندلس) فالحكم فى ذلك ماجرى به المثل السائر" أزهد الناس فى عالم أهله "، وقرأت فى الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: " لا يفقد النبى حرمته إلا فى بلده"... ولا سيما أندلسنا، فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم، واستقلالهم كثير ما يأ تى به، واستهجانهم حسناته، وتتبعهم سقطاته وعثراته، وأكثر ذلك مدة حياته، بإضعاف ما فى سائر البلاد. إن أجاد قالوا: سارق مغير، ومنتحل مدع... وبعد ذلك أن ولجت به الأقدار أحد طريقين إما شفوقًا بائنًا يعليه على نظرائه، أو سلوكًا فى غير السبيل التى عهدوها، فهنالك حمى الوطيس على البائس، وصار غرضًا للأقوال، وهدفًا للمطالب، ونصبًا للتسبب إليه، ونهبًا للألسنة، وعرضة للتطرق إلى عرضه، وربما نُحل ما لم يقل وطوق ما لم يتقلد، وألحق به ما لم يفه به ولا اعتقده قلبه. وبالحرى، وهو السابق المبرز إن لم يتعلق من

السلطان بحظ، أن يسلم من المتالف، وينجو من المخالف. فإن تعرض لتأليف غمز ولمز، وتعرض وهمز، واشتط عليه وعظم يسير خطبه ، واستشنع هين سقطه، وذهبت محاسنه، وسترت فضائله، وهتف ونودى بما أغفل ، فتنكسر لذلك همته، وتكل نفسه وتبرد حميته،...."[1]. ومما لا شك فيه أن من أصعب الأمور على شخصية كابن حزم أن يواجه إنكار معاصريه ومعاداتهم، وألا يجد لنفسه مكانًا فى مجتمع العلماء فى زمانه، فانعكس ذلك على شخصيته ودفعه إلى العنف والشدة فى المخاصمة. وازداد إحساسه بالمرارة إلى أن اضطر إلى الانزواء عن الحياة العلمية كلية واعتزل الحياة العامة فى لبلة مسقط رأسه، إلى أن مات منزويًا عن مجرى الحياة الرئيسى فى الأندلس، واقتصر علىٰ استقبال القليل من مريديه وتلاميذه الذين كانوا يقصدونه فى منفاه الذى اختاره بعد أن كلَّ ولم يجد له مكانا فى مجتمعات الأندلس فى هذه الفترة، رغم تعدد الدويلات والحكام. فقد دفعته عزة نفسه واعتداده برأيه وما درج عليه من الإحساس بمرتبة الرؤساء ، وتوقعه معاملة السادة ممن حوله، وما اعتاد عليه من مراسم الاحترام والتقدير، بالإضافة إلى صلابة فى الشخصية، ورفض المساومة، والحلول الوسط، وعدم القدرة على التنازل عن بعض المظاهر، ومجاراة من حوله فيما اعتادوا عليه، إلى كثير من الاندفاع فى مخاصماته، وتجريح كل رأى مخالف، وعدم الوقوف عند معارضة الرأى بلْ ومهاجمة" قائله وتسفيهه والنيل منه. " انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة؛ وهى أنه توقد طبعى واحتدم خاطرى وحيى فكرى وتهيج نشاطى فكان ذلك سببًا فى تواليف عظيمة النفع" ولولا استثارتهم ساكنى واقتداحهم كامنى ما انبعثت تلك التواليف"[2]. فهكذا نرى أن حدة ابن حزم فى واقعها لم تكن سوى أسلوبٍ للدفاع عن النفس، لجأ إليه للظروف التى أحاطت به، فلم تكن شخصيته ترتضى له السلبية والملاينة أمام هجوم يشعر أنه ظالم. فنراه يتحدى علماء عصره لما يراه مغالطة من

---

(١) فى فضل علماء الأندلس" فى تاريخ الأدب الأندلسى: إحسان عباس ص ٣٠١.

(٢) مداواة النفوس: ص ٣٠.

جانبهم، وقد كان يشعر أن دوافعهم كانت شخصية دنيوية، ولم تكن خالصة لوجه العلم والدين، فلم يكن لهم أى احترام، بل كان يراهم ذئاباً، "لا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"[1] فكانت ثورته على علماء عصره ومعاداتهم نابعة من تشبثه بما رآه حقاً، وناشئة من التزام ما توصل إليه بفكره من براهين، مع مثالية وصرامة أخلاقية فى مناصرة الحق وعدم المهاودة فيه.

فإننا نرى من كل ما سبق أن ابن حزم الذى كان يتميز بشخصية قوية واعتزاز بالنفس، لم يتحمل الاضطهاد الفكرى الذى واجهه فى مرحلة حياته التى قام فيها بالدفاع عن مذهبه. فكان رد فعله لهذا الظلم الذى عاناه أن احتد وثار ولجأ لهذا الأسلوب العنيف فى التعبير؛ إذ كان يرى أن الذين يهاجمونه دونه علماً وأخلاقاً وديناً. مثل هذه الشخصية لم تستطع أن تواجه هذا الموقف باستسلام وصبر. حدة ابن حزم هى تعبير عن "إحباطه"!

وقد وصفه ابن حيان: "كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة...، ثم عدل فى الآخر إلى قول أصحاب الظاهر، مذهب داوود بن على ومن اتبعه من فقهاء الأمصار، فنقحه ونهجه وجادل عنه، ووضع الكتب فى بسطه، وثبت عليه إلى أن مضى لسبيله رحمه الله. وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه، على استرسال فى طباعه ومذل بأسراره واستناد إلى العهد الذى أخذه الله على العلماء من عباده، ليبيننه للناس ولا يكتمونه. فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض، ولا يزفه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل، وينشقه متلقيه إنشاق الخردل، فينفر عنه القلوب، ويوقع بها الندوب، حتى استهدف إلى فقهاء وقته فتمالأوا على بغضه، وردوا

---

(١) التلخيص لوجه التلخيص: ص ١٧٤.

قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى تقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة، وبها توفى رحمة الله سنة ست وخمسين وأربعمائة وهو فى ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به. يبث علمه فيمن يتنابه ببداديته تلك من عامة المقتبسين منه من أصاغر الطلبة الذين لا يحسون فيه الملامة بحداثتهم ويفقههم ويدرسهم، ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف والإكثار من التصنيف، حتى كمل من مصنفاته فى فنون العلم وقر بعير، ولم يعد أكثرها عتبة بابه لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها حتى أُحرق بعضها بأشبيلية ومزقت علانية، لا يزيد مؤلفها ذلك إلا بصيرة فى نشرها وجدالاً للمعاند فيها إلى أن مضى لسبيله. وأكثر معايبه - زعموا - عند المنصف له جهله بسياسة العلم التى هى أعوص من إتقانه، وتخلّفه عن ذلك على قوة سبحه فى غماره، وعلى ذلك كله فلم يكن بالسليم من اضطراب رأيه، ومغيب شاهد علمه عند لقائه، إلى أن يحرك بالسؤال فيفجِّر منه بحر علم لا تكدره الدلاء ويقصر عنه الرشاء، له على كل ما ذكرناه دلائل ماثلة وأخبار مأثورة"[1].

وقد تحققت لابن حزم المكانة التى كان يصبو إليها بعد وفاته بنحو قرن كامل، وبذلك صدقت نظرته بأن أزهد الناس فى عَالِم أهله، وثبتت صحة أقواله بعد أن زالت العداوات التى كانت تحجب عنها النظرة الموضوعية، فكتب عبد الواحد المراكشى بعد قرن من وفاته يقول "وإنما وردت هذه النبذة من أخبار هذا الرجل... لأنه أشهر علماء الأندلس اليوم وأكثرهم ذكراً فى مجالس الرؤساء وعلى ألسنة العلماء، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب واستبداده بعلم الظاهر ولم يشتهر به قبله أحد ممن علمت وقد كثر أهل مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم"[2].

(١) الذخيرة: ١/١ ص ١٤٠

(٢) المعجب: ص ٣٤

وهنا يجدر بنا أن نقف لنتساءل لماذا اختلف أسلوب ابن حزم من معارضيه في الحياة العلمية عن أسلوبه معهم في الحياة السياسية؟ ولماذا لم يندفع إلى اللجاج في الخصام عند اشتغاله بالسياسة رغم أنه واجه فيها فشل مساعيه وإحباط آماله؟ ومع أنه كان أقرب إلى التصور أن يندفع إلى تجريح معارضيه في السياسة - ومجالها التطاحن والتصارع - بينما يتوقع المرء من العلماء الترفع والتسامح والتصون. خاصة وأن اشتغاله بالسياسة كان في مطلع حياته وأبان فورة الشباب وحدته، بينما فرغ لحياة العلم بعد انقضاء سورة الشباب، واشتدت خصوماته بعد ما بلغ نضج الشيوخ وحلمهم.

يخيل إلينا أن تفسير هذا الاختلاف والتناقض يكمن في أسباب دخول ابن حزم معترك الحياة السياسية، ومنشأ - ومدى - اهتمامه بحياة العلم؛ فلا نظن أن الحياة السياسية وخصوماتها وأهدافها المختلفة كانت تعني ابن حزم - في حقيقة الأمر - في كثير، بل يخيل إلينا أنه لم يخض غمارها إلا اقتفاءً لخطى أبيه - ولم يكن يخفي إعجابه به واحترامه له - ولم يندفع للانشغال بأمور الخلافة والتشيع للأمويين إلا بتأثير ولاء أسرته التقليدي وارتباطها الوثيق بالخليفة[1] والتفافها حوله. فكانت، مثلها مثل غيرها من عائلات المقربين وكبار رجال الدولة، تتوارث وظائفها وتشارك في حياة القصر الاجتماعية وتشعر بالانتماء إليه والولاء له. فكان من الطبيعي لابن حزم - وهو أحد الفتيان العامريين - أن يدلي بدلوه في السياسة، وكان المنتظر منه أن يدفعه ولاؤه الطبقي وانتماؤه لحلقة الخاصة أن يظاهر الأمويين ويتشيع لهم. فلم يكن اندفاعه في مطلع شبابه للاشتغال بالسياسة نابعًا عن اختيار حر يتفق مع ميوله الذاتية، ويحقق متطلباته الشخصية أو يشبع حاجة في نفسه، بقدر ما كان اقتداءً بغيره ومسايرة لحكم

(١) انظر الباب الأول ص ٢٧ من هذا البحث. وقد كانت لآل حزم دورهم بديار مغيث ثم انتقلوا مع الخليفة إلى أرباض الزهرة. وتكررت إشارات ابن حزم إلى مشاركتهم في حياة القصر في أكثر من موضع في الطوق.

النشأة وتحقيقًا لتوقعات مجتمعه. ولقد كان من المحتمل أن يمضي في هذا الاتجاه ويبني مستقبله في خدمة الحُكم والسياسة - وقد يرضي نزعاته الفكرية في حياته الخاصة برعاية المفكرين والاحتفاء بهم - لو قدرت له الحياة في عصر مستقر، ولم يصدم بفشل مساعيه وإحباط آماله. ويخيل إلينا أن خيبة أمله في إعادة الدولة الأموية، وما لمسه عن قرب من اضطراب الحياة السياسية، وفساد المشتغلين بها، في عصر افتقد إلى الاستقرار وثبات القيم، دفعه إلى مراجعة نفسه والتساؤل عن حقيقة غاياته ومعقد آماله. ويخيل إلينا أنه وجد من نفسه عزوفًا عن الصراع السياسي، واكتشف في نفسه حبًا وانجذابًا إلى العلم، حيث حقيقة رغباته. وأنه تعرف على ما تصبو إليه نفسه. واختار ما يريد لحياته بدلاً من أن ينجرف مع التيار المحيط به وينقاد إلى ميراثه.

وقد يفسر هذا الافتراض جملة من الوقائع والتناقضات التي لم يفسرها لنا المؤرخون والباحثون، واكتفوا بتسجيلها نقلاً عن حياته. فهو يفسر لنا نبذه للسياسة وتفرغه للعلم، ويحسم لنا سبب تركه السياسة، وأنه فعل ذلك مختاراً لا مضطراً؛ فإن صلابة شخصيته التي ظهرت فيما بعد، وعدم خضوعه للهزيمة والفشل، وضراوة دفاعه عن مواقفه، دون التأثر بمخالفة الغالبية له، لا يترك لدينا مجالاً للشك في أنه ترك السياسة باختياره، ولم يكن فشله في إعادة الدولة الأموية أو تعرضه للسجن والاضطهاد، هو الذي فرض عليه الانسحاب من حلبة الصراع السياسي. فلم يعرف عن ابن حزم الإحجام عن مواقف الصراع، أو النكوص عن خوض المعارك، بل كان في ميدان السياسة متسع لمختلف المذاهب والأحزاب وخاصة في ظل دول الطوائف. وقد كان يمكنه - كما أمكن ابن عمه أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم الذي وزر معه للمستظهر - أن يمضي في بناء مستقبله السياسي في ظل مختلف الدويلات التي انفرط إليها عقد الدولة الأندلسية.

كما أن تسليمنا بهذا الافتراض يفسر لنا تصلبه في الدفاع عن مواقفه الفكرية ومعتقداته المذهبية، ولجوجه في الخصام حولها، في الوقت الذي بدا فيها متساهلاً

سريع التسليم بالفشل في صراعات السياسة؛ فإن تعظيمه للعلم وارتباطه الكلى بقضاياه جعله لا يفرط في معاركه العلمية، بينما لم يكن للقضايا السياسية نفس الأهمية، ولم ترتبط بها نفسه هذا الارتباط العاطفى الوثيق. كذلك يبدو طبيعيًا أن يؤدى فشله في نشر مذهبه، وعجزه عن إقناع معاصريه ببراهينه إلى إحساس عميق بالمرارة والجحود، بينما لم يصبه فشله في نشر الدعوة لبنى أمية بنفس الجراح العميقة، نظرًا لاختلاف أهمية قضايا العلم عن قضايا السياسة في نظره.

بل إننا نفهم – في ضوء هذا التفسير – سبب تكرار افتخاره بمكانته العلمية وعلو كعبه فيها، بيما يندر أن نجد له فخرًا بمركزه الاجتماعى أو مكانته السياسية، رغم أن معاصريه جحدوا عليه كليهما. غير أن اعتزازه بمكانته العلمية لم يكن يعدله غيره، رغم عدم اعتراف علماء الأندلس وعامته بما قدمه لهم في مختلف العلوم التى أدلى فيها بدلوه.

تميزت رسالة طوق الحمامة إذن بنضارة ودعة؛ لأنها كانت مرتبطة بمرحلة من أسعد مراحل حياة ابن حزم. فلم يكن قد اندفع بعد في نضاله المذهبى. ورغم اختلاف الآراء حول تاريخ اعتناقه الظاهريه، وهل سبق ذلك كتابته للطوق أم لا، فمن المؤكد أنه لم يكن قد تصدى للدعوة له بعد. كما نشعر من خلال الطوق أنه ما زال متعلقًا بماضيه آسفًا عليه، وأن نظره ما زال عالقًا بالحياة الدنيا ولم يطرحها وراءه سعيًا وراء دعواه الدينية. وإذا كنا نجده يقصر الدعوة للعمل من أجل الآخرة في الباب الأخير من الطوق، فإن السعى للحياة الأخرى هو لب أعماله المتأخرة، وهمه الأول والأخير الذى يعيش له، وينادى به، بل والمقياس الذى يقيم به الأمور، سواءً كانت قضايا فكرية أو مسائل علمية، أو تتعلق بسلوك البشر.

"فبذل النفس لا يكون إلا فيما هو أعلى منها، وليس ذلك إلا في ذات الله عز وجل:... والعاقل لا يرى لنفسه ثمنًا إلا الجنة"(١)، والغرض من العلم هو أيضًا من أجل

---

(١) رسائل ابن حزم: ص ١١٨

الآخرة". فإذا كان الهدف من العلم اكتساب المال فإن وجه الكسب منها ضيق جداً. والأجدى بالإنسان الذى يسعى وراء كسب المال، أن يلجأ إلى وسائل أجدى مثل الاتجار أو عمارة الأرض"(١). والهدف من العلم فى رأيه بالنسبة للحياة الدنيا هو نفع طلاب المعرفة. فكان يشعر بمسئولية العالم نحو الناس، ويحاول نشر مذهبه "استناداً إلى العهد الذى أخذه الله على العلماء من عباده ليبيننه للناس ولا يكتمونه"(٢). وأوضح ابن حزم موقفه هذا فى مقدمة رسالته "مداواة النفوس" قائلاً: "رقمت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب لينفع الله تعالى به من شاء من عباده ممن يصل إليه ما أتعبت فيه نفسى، وأجهدتها فيه، وأطلت فيه فكرى، فيأخذه عفواً، وأهديته إليه هدياً، فيكون ذلك أفضل من كنوز المال، وعقر الأملاك، إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله، وأنا راجٍ فى ذلك من الله تعالى أعظم الأجر لنيتى فى نفع عباده وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم"(٣)، هذا هو الهدف العملى من العلم. أما الهدف المعنوى، فهو أن طلب العلم يجب أن يكون بغية الفوز بالآخرة". وعلى ذلك "فأفضل العلوم ما أدى إلى الخلاص فى دار الخلود، ووصل إلى الفوز فى دار البقاء. فطالب هذه العلوم بهذه النية هو المستعيض بتعب بسير راحة الأبد، وهو ذو الصفقة الرابحة والسعى المنجح الذى بذل قليلاً واستحق كثيراً وأعطى تافهاً، وأخذ عظيماً، وهو الذى عرف ما لا يبقى معه فزهد فيه، وميز ما لا يزايله فسعى له"(٤). وبعد ما حدد دور العلوم فى حياة الإنسان قام بترتيبها طبقًا لهذا المقياس؛ فأفضل العلوم هى التى تقربنا من هذا الهدف "فالمطلوب بتعلم العلوم إنما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا"(٥). فيجب أن تخدم كل

---

(١) رسائل ابن حزم: ص ٦١

(٢) الذخيرة ١/١: ١٤٠

(٣) رسائل ابن حزم: ص ١١٥

(٤) رسائل ابن حزم: ص ٦٢

(٥) رسائل ابن حزم: ص ٨١

العلوم هذا الهدف وأكثر العلوم قربًا منه أفضلها "أجل العلوم ما قربك من خالقك تعالى وما أعانك على الوصول إلى رضاه"[1]، وأفضلها كلية هو "علم الشريعة التى لا معنى لخروجنا إلى هذا العالم غيرها، ولا خلاص لنا ولا سلامة عند خروجنا من الدنيا إلا بها..."[2].

ولم تتضح هذه النظرة الشاملة فى الطوق، ولم يكن اتجاه ابن حزم نحو التفانى فى العلم وخدمته قد ظهر بعد. فابن حزم كاتب الطوق ما زال متمسكًا بالمتع واللذات الدنيوية، ويرى أن وصل المتحابين فى الله هو غاية السعادة. "لقد جربت اللذات على تصرفها وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان، ولا المال المستفاد، ولا الوجود بعد العدم، ولا الأوبة بعد طول الغيبة، ولا الأمن بعد الخوف والنزوح عن الآل، من الموقع فى النفس ما للوصل لا سيما بعد طول الامتناع، حتى يتأجج عليه الجوى، ويتوقد لهيب الشوق، وتتضرم نار الرجاء[3]؛ فكل مصادر السعادة التى يذكرها ابن حزم فى هذه الفقرة متعلقة بالحياة الدنيا أما بعد ذلك فسنجد أن اهتمامات ابن حزم قد تحولت، وأن المقاييس التى يقيس بها السعادة قد تبدلت فيعرض فى رسالته "مداواة النفوس" نظريته عن السعادة فيقول: إن الغرض المطلوب عند الناس كلهم واحد وهو طرد الهم - وهذا هو هدف سلبى تمامًا كأنما فقد الأمل فى كل سعادة وأصبح ذلك أقصى مناه - ولم يجد سوى "العمل للآخرة سالمًا من كل عيب خالصًا من كل كسور موصلاً إلى طرد الهم على الحقيقة، ووجدت العامل للآخرة أن امتحن بمكروه فى تلك السبيل لم يهتم بل يسر، إذ رجاؤه فى عاقبة ما ينال منه، عون له على ما يطلب وزائد فى الغرض الذى إياه يقصد، ووجدته إن عاقه عما هو بسبيله عائق لم يهتم؛ إذ ليس

---

(١) رسائل ابن حزم: ص ١٢٢

(٢) رسائل ابن حزم: ص ٨٧

(٣) الطوق: ص ١٥٢

مؤاخذاً بذلك فهو غير مؤثر فيما يطلب، ووجدته إن قصد بالأذى سُرَّ؛ وإن نكبته نكبة سُرَّ، وإن تصب فيما سلك سُرَّ، فهو فى سرور متصل أبداً وغيره بخلاف ذلك أبداً"[1].
فكل هذه الظروف التى يذكرها ابن حزم فى الفقرة الأخيرة من هذا النص ومعانيه تستهدف الآخرة. وقد وجد فى البحث عن الحقيقة، والعمل بعلمه، سعادته فى هذه المرحلة الأخيرة من حياته حيث اختار لنفسه هدفًا أسمى منها وغاية أبعد: هى الحياة الآخرة. فليس إلى طرد الهم – وهو المطلوب الوحيد لدى الإنسان – سوى "طريق واحد وهو العمل لله تعالى فما عدا هذا فضلال وسخف"[2].

فابن حزم فى المرحلة الأخيرة من حياته لم يأبه بأى من قيم الحياة الدنيا، ولا رونق النجاح فيها، وترك المجتمع وراءه واندفع يعمل لدينه، وقد روض نفسه على طرح كلام الناس وراءه وعلى التحرر تماماً من الطموح الدنيوى والسعى وراء الفضيلة. "فإنه فرض على الناس تعليم الخير والعمل به فمن جمع الأمرين جميعًا فقد استوفى الفضلين معًا"[3]؛ فكان ابن حزم عالمًا عاملاً بعلمه، وهى صفة نادرة. والسمة التى لازمته طوال حياته هى صدقه فى كل نواحى حياته، فكان يكره الكذب منذ بداية حياته. وكان الصدق هو المقياس الذى يمكن أن نقيس به كل تصرفات ابن حزم فنراها مطابقة له. وكأن رغبته فى الوصول إلى الحقيقة وبحثه عنها فى كل مكان هو الطريق الذى اتبعه وضحى من أجله بكل ما كان يملك. فلم يستسلم للاضطهاد وظل يعانده مفكراً عظيمًا وإنسانًا جديرًا باحترامنا وإعجابنا لصدق إيمانه وشجاعته الأدبية اللذين جعلا منه مثالاً خلقيًا.

---

(١) رسائل: ص ١٨٨

(٢) رسائل: ص ١١٨

(٣) رسائل: ص ١٧٣

وأفضل ما يمكن أن نختم به هذه الدراسة لشخصية ابن حزم هو قول المستشرق بالنثيا "كان ابن حزم رجلاً صادقًا مخلصًا قويمًا ذا ديانة وحشمة وسؤدد، وكان يؤمن بأن سلامة العقيدة والشرف فوق الحياة نفسها. وكان مخلصًا لأصحابه يتفانى فى سبيلهم، لدودًا فى خصومته لا يصفح ولا ينسى ثأره، ولوعًا بالسخرية من خصومه شديد الاعتداد بما أوتى من علم، وكان كريمًا عفيفًا وسطًا فى إيمانه. لا هو ساذج يقبل كل شىء ولا هو متشدد لا يقبل إلا حكم العقل، بل هو أقرب إلى العقليين منه إلى العاطفيين كما يقول آسين بلاسيوس "لأن مزاجه الذى جمع بين الهدوء والرزانة والنفاذ والصلابة والقدرة على قبول الحقائق الجافة جعله بمنأى عن الاستغراق فى فيوض الحياة الروحية"(١).

(١) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، ترجمة الدكتور: حسين مؤنس، ص ٢١٦

الباب الثالث

طوق الحمامة[1]: تقديم وتحليل

أولاً: تعريف بالطوق

١- المخطوط :

اكتشاف مخطوط طوق الحمامة ونشره:

يرجع فضل الحفاظ على النسخة الوحيدة المعروفة لمخطوط طوق الحمامة الوحيد للمستشرق الهولندى ليفنوس وارنر (١٦١٢ - ١٦٦٥) Levinus Warner. ولد وارنر فى ألمانيا، وانتقل إلى هولندا ليدرس الفلسفة فى جامعة ليدن ، إلا أن شغفه بعلوم الشرق دفعه لدراسة اللغات الشرقية وتخصص فى العبرية. وبين سنة ١٦٤٢ وسنة ١٦٤٤ كتب أربع رسائل فى موضوعات شرقية. ودفعته اهتماماته هذه إلى الآستانة؛ حيث عمل سكرتيراً لتاجر مصوغات، جيسبرختى Ghisberchti، من أصل هولندى يعمل فى الأستانة. وعينت هولندا جيسبرختى سفيراً لها فى عاصمة العثمانيين، وبعد وفاته تقلد وارنر هذا المنصب فى سنة ١٦٤٥، وظل فيه حتى وفاته سنة ١٦٦٥. عاش وارنر هذه السنوات فى إسطنبول يباشر العمل الدبلوماسى، وفى الوقت نفسه جمع مكتبة

(١) انظر قائمة الكتب التى تعرضت للحب فى التراث العربى وفى ثبت المراجع فى نهاية الكتاب.

ضخمة من المخطوطات الشرقية التى كانت تعرض فى المزادات والأسواق الرائجة فى إسطنبول، اشترى مخطوطات من كبار الكتاب والمؤلفين العثمانيين، كما اشترى مخطوطات من بعض أمراء الأيوبيين وسلاطين المماليك. ومن اللافت أن وارنر لم يعن بالموضوعات الدينية، بل أولى اهتمامه لموضوعات لغوية وأدبية وتاريخية وفلسفية وعلمية. وتشمل هذه المجموعة التى بلغت أكثر من تسعمائة مخطوط كتبًا نادرة ومهمة. أهدى وارنر مجموعة مخطوطاته إلى جامعة ليدن، بعد وفاته، وما زالت بها حتى اليوم، تحمل اسمه. وكانت رسالة ابن حزم "طوق الحمامة" من بين هذه المخطوطات. وقد ذكرها المؤرخ الهولندى دوزي، وكذلك المستشرق الإسبانى فرانسيسكو بونس بويج Francisco Pons Boigue، إلا أنها ظلت مغمورة، إلى أن عثر عليها المستشرق الإسبانى الروسى ديميترى ك. بتروف Dimitri K.Petrof، وكان أستاذًا شابًا فى جامعة بطرسبرج، حققها تحقيقًا متقنًا، وقدم لها باللغة الفرنسية، وطبعت فى مطبعة بريل العربية الشهيرة فى ليدن عام ١٩١٤، وجاء نص الكتاب فى ١٤٥ صفحة، مضبوط الشعر بالشكل، وألحق به فهرس للقوافى، وآخر للأعلام بالحروف اللاتينية، وجدول بتصحيح الأخطاء المطبعية. ثم تتابعت الطبعات والترجمات. وذكرنا ما توصل عمله إلينا فى البيليوجرافيات العربية والأجنبية(١).

يرجع تاريخ المخطوط إلى سنة ٧٣٨هـ (١٣٣٨م) أى أن هذه المخطوطة، التى وصلتنا، نسخت بعد ثلثمائة سنة من تأليفها. والمخطوط مكتوب بالخط المشرقى؛ مما يرجح أنه انتقل من الأندلس (غربًا)، إلى الشام (شرقًا). أما انتقالها من الشام إلى

---

(١) اعتمدنا فى هذه الدراسة على طبعة طوق الحمامة، مزدوجة اللغة (العربية والفرنسية) لليون بيرشيه:
Léon Bercher *Ibn Hazm el-Andalusi, Le Collier du pigeon,* Edition bilingue, treduction feançaise de Leon Berche, Alger, Édition Carbonel, 1949. لم يرجع ليون بيرشيه إلى النسخة الخطية للرسالة، ولكنه بذل جهدًا كبيرًا فى تصحيح نصوص الكتاب وتقويمها، ولعمله قيمة كبيرة، وقد استفاد منه كل من جاء بعده ممن خدم الكتاب.

إسطنبول، فمن المعروف أن العثمانيين نقلوا كثيراً من مقتنيات ما فتحوا من بلاد الشام ومصر، إلى الآستانة بعد الفتح العثمانى لها فى القرن السادس عشراً. وقد يكون هذا المخطوط من بين ما نقلوا.

بقى مخطوط طوق الحمامة مستتراً فى مكتبة ليدن إلى أن اكتشفه المستشرق الهولندى رينهارت دوزى (١٨٢٠-١٨٨٣)، الذى عنى بدراسة تاريخ الأندلس، وترك تراثًا قيما عنه، كما ترجم أعمال الإدريسى والمقري إلى الفرنسية. وتوجه دوزى فى كتابته لتاريخ الأندلس توجهًا حضارياً، أى أنه اهتم بالجوانب الثقافية الأندلسية فى هذا العصر، وفتنه الفصل الذى يتحدث فيه ابن حزم عن تجربته العاطفية، فترجمه من بين ما ترجم من نصوص أندلسية.

وفى يوليو ١٩٢٢ شرع المستشرق الأمريكى نيكل فى ترجمة الطوق للإنجليزية، ولكنه لم ينته منها سوى فى عام ١٩٣١. وفى هذه السنة نفسها نشرت مكتبة عرفة الطوق فى دمشق، ثم نشر المستشرق الألمانى ماكس فايس فايلر ترجمة ألمانية للطوق فى ليدن سنة ١٩٤١، كما نشرت بالجزائر الترجمة الفرنسية التى قام بها برشيه سنة ١٩٤٩، وفى هذه السنة نفسها ظهرت ترجمة إيطالية للطوق قام بها المستشرق فرنشيسكو جابريللى من جامعة روما. وأخيراً نشرت ترجمة إسبانية للطوق قام بها الأستاذ أميليو جارثيا جوميز سنة ١٩٥٢، كما حققه محمد كامل الصيرفى ونشرته المكتبة التجارية الكبرى فى القاهرة فى سنة ١٩٥٩.

وجميع هذه النسخ والترجمات نقلت عن المخطوط الوحيد المعروف للطوق – وهو المحفوظ فى جامعة ليدن – ولم يكشف عن نسخة ثانية لهذه الرسالة فى مكتبات الشرق والغرب رغم انقضاء أكثر من مائة عام على تقديم دوزى لفصل منها وما لقيته من اهتمام خلال الستين عامًا الأخيرة. كما نلاحظ فى الوقت نفسه أن طوق الحمامة لم يرد له ذكر فى كتب المؤرخين العرب سوى ما أورده المقرى فى نفح الطيب. فقد ذكر كل من الفتح بن خاقان والحميدى وابن سعيد وابن خلكان وابن بسام جملة من المؤلفات

لابن حزم وليس الطوق من بينها. كما أورد الذهبى[1] قائمة مطولة لمصنفات ابن حزم اشتملت على أسماء ثلاثين كتابًا وخمس وأربعين رسالةً ومصنفًا لا نجد طوق الحمامة بينها. وقد نقل المقرى فى موضعين عن الطوق الأول[2] فى سياق سيرة ابن حزم؛ إذ أورد خبرًا نقلاً عن الطوق، غير أننا لا نجده فى النسخ التى فى أيدينا نقلا عن المخطوط المعروف. والثانى[3] أبان استعراض لتشبيهات الشعراء؛ حيث أورد أبيات شعر لابن حزم نقلا عن الطوق. ومن الغريب أن دوزى وهو أول من قدم الطوق علّق[4] على أبيات الشعر التى أوردها المقرى فى هذا المجال – فى طبعة نفح الطيب التى أشرف على تحقيقها بين سنة ١٨٥٥ و ١٨٦١ – بأن هذه الأبيات الثلاثة لم ترد فى مخطوط ليدن للطوق، بينما أورد بتروف (والآخرون) هذه الأبيات فى النسخة التى نشرها وحققها لمخطوط ليدن سنة ١٩١٤ .

ويبدو أن المخطوط الذى وصلنا لا يشمل النص الكامل لرسالة ابن حزم، وأن الناسخ أسقط منه بعض الأشعار بل وربما بعض فقراته النثرية أيضا؛ إذ يقول فى نهاية المخطوط " كملت الرسالة المعروفة بطوق الحمامة لأبى محمد على بن سعيد بن حزم رضى الله عنه بعد (...) أكثر أشعارها وإبقاء العيون منها تحسينًا لها وإظهارًا لمحاسنها وتصغيرًا لحجمها وتسهيلاً لوجدان المعانى الغريبة من لفظها بحمد الله تعالى وحسن توفيق وفرغ من نسختها مستهل رجب الفرد سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة"؛ أى بعد وفاة ابن حزم بحوالى ثلاثة قرون. ولقد أشار الحاجرى[5] إلى الواقعة الأولى التى

(١) سيرة النبلاء: ص ٣٦/٣٢

(٢) نفح الطيب: جـ ١ ص ٥١٦

(٣) نفح الطيب: جـ ٢ ص ٤٠٦

(٤) نفح الطيب: جـ٢ ص ٤٠٦

(٥) طه الحاجرى: ابن حزم، هامش ص ١١٩

أوردها المقرى[١]، والتى لا نجدها فى المخطوط الذى نعرفه "... وقال ابن حزم فى طوق الحمامة إنه مر يومًا وأبو عمر بن عبد البر صاحب الاستيعاب بسكة الحطابين من مدينة أشبيلية فلقيهما شاب حسن الوجه فقال أبو محمد هذه صورة حسنة؛ فقال له أبو عمر لم نر إلا الوجه؛ فلعل ما سترته الثياب ليس كذلك، فقال ابن حزم ارتجالاً:

وذى عذل فيمن سبانى حسنه.... الأبيات"

ويدل ذلك على أن المقرى أورد هذه الواقعة نقلاً عن نسخة للطوق أوفى من المخطوط الذى نعرفه، وأن ناسخ هذا المخطوط أجرى عليه ما ارتآه من حذف واختصار.

وقد سبق أن رجح ليفى بروفنسال هذا الرأى[٢] استنادًا إلى ما أورده لسان الدين بن الخطيب فى " أعمال الأعلام " نقلاً عن ابن حيان عن ابن حزم وبخطه نصا يتفق مع نص وارد فى الطوق غير أن ما ورد فى مخطوط الطوق ينقص بعض الجمل والأوصاف عما أورد ابن حيان نقلاً عن ابن حزم، ويذهب ليفى بروفنسال إلى أن درجة تطابق النصين تجعلنا نرجح أنهما نقلاً عن أصل واحد مع قيام ناسخ مخطوط الطوق بإسقاط أجزاء من النص اختصارًا له مع الاحتفاظ بمجمل المعنى. وإذ نورد فيما يلى ما كتبه لسان الدين بن الخطيب فى أعمال الأعلام[٣] مع وضع مازاد فى هذا النص عما جاء فى "الطوق بين قوسين"[٤] تتضح لنا درجة تطابق النصين كما يبرز لنا ماقد يكون ناسخ الطوق قد ذهب إليه من اختصار.

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٥١٦

(٢) مجلة "الأندلس" جزء ١٥ سنة ١٩٥٠، ص ٣٦١ – ٣٦٣

(٣) أعمال الأعلام: ص ١٠٦ / ١٠٨

(٤) الطرق: ص ٢٤٢

قال (ابن حيان) وممن رثى قرطبة أيضًا،.... أبو محمد على بن أحمد ابن سعيد بن حزم،...... فإني وجدت بخطه فى خبر ذكره قال:

(وقفت على أطلال منازلنا بحومة بلاط مغيث من الأرباض الغربية ومنازل البرابر المستباحة عند معاودة قرطبة) (فرأيتها)، (فى الطوق: فرآها) قد أمحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيرها البلى، فصارت صحارى مجدبة بعد العمران، وفيافى موحشة بعد الأنس (وأكاما مشوهة بعد الحسن)، وخرائب مفزعة بعد الأمن ومأوى للذئاب، وملاعب للجان، ومغانى للغيلان، ومكامن للوحوش، (ومخابئ للصوص)، بعد (طول غنياتها بـ) رجال (كالسيوف وفرسان) كالليوث، (وخرائد كالدمى)، تفيض لديهم النعم الفاشية (وتغص منهم بكثرة القطين الحاشية، وتكنس فى مقاصيرهم ظباء الأنس الفاتنة، تحت زبرج من غضارة الدنيا تذكر نعيم الآخرة، حال الدهر عليهم بعد طول النضرة)، فبدد شملهم، (حتى) صاروا فى البلاد أيادى سبا، (تنطق عنهم الموعظة) فكأن تلك المحاريب المنمقة، والمقاصير المرشقة، التى كانت (فى تلك الديار) كبروق السماء إشراقًا (وبهجة، يقيد حسنها الأبصار) ويجلى منظرها الهموم، (كأن لم تغن بالأمس ولا حلتها سادة الأنس، قد عبث بها) الخراب، وعمها الهدم، (فأصبحت أوحش من) أفواه السباع فاغرة، تؤذن بفناء الدنيا، وتريك عواقب أهلها، وتخبرك عما يصير إليه كل ما قد بقى ماثلاً فيها وتزهدك فيها (فى الطوق: كل ما تراه قائمًا فيها وتزهدك فى طلبها بعد أن طال ما زهدت فى تركها). (وكررت النظر ورددت البصر، وكدت أستطير حزنًا عليه) وتذكرت أيام نشأتى فيها وصبابة لداتى بها، مع كواعب (غيد) إلى مثلهن يصبو الحليم، ومثلت لنفسى (انطواءهن بالفناء) وكونهن تحت الثرى، (أثر تقطع جمعنا بالتفرق والجلاء) فى الآفاق النائية، والنواحى البعيدة، وصدقت نفسى عن فناء تلك القصبة، وانصداع تلك البيضة، بعد ما عهدته من حسنها ونضارتها وزبرجها وغضارتها، ونضوته بفراقها من الحال الحسنة والمرتبة الرفيعة، التى رفلت فى حللها، نائيًا فيها، وأدعيت سمعى صوت الصدى والبوم زاقيًا بها، بعد

حركات تلك الجماعة (المنصدعة بعرصاتها) التى كان ليلها تبعًا لنهارها، فى انتشار (ها بـ) سكانها والتقاء عمارها، فعاد نهارها تبعًا لليلها فى الهدود والاستيحاش (والخفوت والإخفاش)، فأبكى ذلك عينى (على جمودها)،

وقرع كبدى (على صلابتها) وهاج بلابلى (على تكاثرها، وحركنى للقول على نبو طبعى)، فقلت:

سَلاَمٌ عَلَى دَارٍ رَحَلْنَا وَغُودِرَتْ
خَلاءٌ مِنَ الأَهلِينَ موَحِشَةً قَفْرَا

٢- أين ومتى كتب ابن حزم الطوق ؟

كتب ابن حزم رسالة الطوق فى مدينة شاطبة من أعمال إمارة بلنسية. وقد أشار إلى ذلك عندما قال[١]: "إن كتابك وردنى... إلى مسكنى بحضرة شاطبة... كما يستدل على ذلك من صياغة حديثه عندما أورد خبرًا[٢] عن رجل يعرفه من أبناء الكُتّاب؛ "... فأول خبر طرأ علىَّ بعد إذ جاءنى شاطبة أنه...".

يرى ليفى بروفنسال[٣] أن الرسالة قد جمعت أشعارًا ألفها ابن حزم فى مناسبات مختلفة ثم جمعها فى الطوق. ويذهب من ذلك إلى أن الطوق قد يكون كتب على عدة مراحل فى أطوار مختلفة من حياة ابن حزم، بل وربما وجدت أكثر من نسخة للطوق فى حياته كانت بمثابة ديوان لأشعاره بعضها مستنبط ومستكمل عن غيرها.

---

(١) الطوق: ص ٢

(٢) الطوق: ص ١٠٢

(3) E. levi Provencal:Al-Andalus vol xv.p.346.

غير أننا لا نتفق[١] مع النظرة إلى الطوق كديوان لأشعار ابن حزم؛ إذ أن وحدة الموضوع التي التزمها في الطوق - الحب - أسقطت بالضرورة كل شعر له في غير الحب من أغراض، وهذا يتنافى مع ما يستهدفه الشاعر عند تجميع أشعاره في ديوان جامع لها.

وإننا، وإن كنا نسلم بأن الأشعار التي وردت في الطوق قالها ابن حزم في مناسبات ومراحل مختلفة من حياته، فإننا لا نخرج من ذلك بأن الطوق قد كتب في عدة مراحل مختلفة من حياته؛ إذ إن ابن حزم وهو يكتب[٢] "... رسالة في صفة الحب ومعانيه... على سبيل الحقيقة مورداً لما يحضرني على وجهه وبحسب وقوعه... وسأورد في رسالتي هذه أشعاراً قلتها فيما شاهدته... والتزمت في كتابي هذا الوقوف عند حدك والاقتصار على ما رأيت أو صح عندي... ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين فسبيلهم غير سبيلنا..." إنما يكتب من خبرته وما عرفه عن قرب، وإذا أورد أشعاراً قالها، فإنما يورد ما قاله في مختلف مراحل حياته " وبحسب وقوعه " ولا شك أن ذلك جامع لتجاربه السابقة على كتابة رسالة الطوق، بل إننا نذهب إلى أن وحدة الأسلوب التي نلمسها في الطوق وتماسكه دليل على وحدته الزمنية. كما أنه يصعب علينا أن نتصور كاتبًا خصبًا كابن حزم.. " تبلغ تآليفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارض نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة.."[٣] يكتب رسالة مثل الطوق خلال

---

(١) جاء في جذوة المقتبس للحميدي رقم ٧٠٨ ص ٢٩١:

"وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه وشعره كثير، وقد جمعناه على حروف المعجم.." مما ينفي عن الطوق صفة الديوان الجامع لأشعار ابن حزم وإلا لما وجد الحميدي ضرورة لجمعها في الديوان الذي يشير إليه.

(٢) الطوق: ص ٤-٦

(٣) ياقوت: معجم الأدباء " جـ ١٢ ص ٢٣٥

سنوات متفرقة خاصة وأن تطور حياته واضطراب خصوماته واهتماماته - والتى لا نجد لها انعكاساً فى الطوق - كل ذلك يرجح أنه كتب رسالته فى مستهل حياته وقبل انشغاله بقضايا الفقه وخصوماته الحادة مع معارضيه واضطراب حياته الخاصة بعد سقوط الأمويين. ويؤيد نيكل هذه النظرية؛ إذ يرى[1] في أسلوب ابن حزم فى رسالة الطوق نضارة وبراءة (Naiveté) ينتفى احتمال بقائها بعد تجاوزه الثلاثين (وانقطاع أمله فى إعادة الدولة الأموية).

وإذا حاولنا تحديد تاريخ كتابة الرسالة استناداً إلى الروايات التى أوردها ابن حزم فيها نجده يقول[٢] "وفى هذه القصيدة أمدح أبا بكر هشام محمد أخا أمير المؤمنين عبد الرحمن المرتضى رحمه الله"؛ مما يضع تاريخ كتابتها بعد وفاة عبد الرحمن المرتضى عام ٤٠٩ (رحمة الله) وقبل ولاية أبى بكر هشام محمد (لم ينعته بأمير المؤمنين الذى بويع بالخلافة فى ربيع الثانى سنة ٤١٨هـ.

ومما يؤيد أن الرسالة كتبت قبل سنة ٤٢٠هـ إشارة ابن حزم إلى الحكم بن منذر بن سعيد الذى توفى حول هذه السنة[٣] بقوله[٤]"... وحكم المذكور فى الحياة حين كتابتى إليك بهذه الرسالة وقد كف بصره وأسن جداً » فإذا أضفنا إلى ما سبق أن ابن حزم ذكر[٥] واقعة المنابذة بين جيوش الموفق أبى الجيش مجاهد صاحب الجزائر وخيران صاحب ألمرية، وهى التى ذكرت بعض المراجع[٦] أنها وقعت فى ربيع الثانى سنة

---

(1) Nykl: *The Dove's Neckring* Forward LVII.

(٢) الطوق: ص ١٩٨

(٣) ابن بشكوال فى الصلة ص ١٤٩

(٤) الطوق: ص ١١٤

(٥) الطوق: ص ٢١٨

(٦) أ - E. Levi - Provencal: Histoire de L'E.M., T II P. 337.

ب - د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وأثرهم فى الأندلس ص ٣٦٢.

جـ - ابن الأثير: الكامل: جـ ٩ ص ١٩٥

٤١٧هـ نجد أن هذه الإشارات قد حصرت تاريخ كتابة الطوق بين ربيع ثانى سنة ٤١٧هـ وربيع الثانى ٤١٨هـ.

وقد وردت فى الطوق ثلاثة[١] أخبار عن "أبى عامر بن أبى عامر" وأردف ذكره بقوله "رحمة الله" بل ونص صراحة فى أحدها[٢] على أنه توفى قبل كتابة الطوق عندما قال "... فصار إلىّ أود الناس وصرت له كذلك إلى أن حال الموت بيننا"؛ الأمر الذى يدفع إلى القول بأن الطوق كتب بعد وفاة المعتصم أبى عامر محمد حفيد المنصور الذى توفى بين سنة ٤١٩هـ[٣] وسنة ٤٢١[٤] طبقًا لاختلاف الروايات فى ذلك. غير أن هناك احتمالاً ضعيفًا فى أن يكون من يحدثنا عنه ابن حزم شخصًا آخر غير حفيد المنصور يطرأ إلى الذهن إذا أمعنا النظر فى أحد[٥] هذه الأخبار "... ولقد ذكرنى هذا الفصل يومًا ودعت أنا وأبو بكر محمد بن إسحاق صاحبى أبا عامر محمد بن عامر صديقنا رحمه الله فى سفرته إلى المشرق.." إذ تنفي إشارته إلى سفر صديقه أبى عامر هذا إلى المشرق.. أنه يحدث عن حفيد المنصور الذى لم يعرف أنه زار المشرق أبدًا. ولقد رأى ليفى بروفنسال هذا التناقض[٦]. وذهب تفسيره إلى وقوع خطأ فى نسخ المخطوط، وأن صحة الخبر قد تكون "... فى سفرته إلى الشرق.." وقد يؤيد ذلك ما أورده ابن بسام[٧] عن أبى عامر حفيد المنصور" فلما خاف دبر الفرار، وخرج فى لمة من ثقات

(١) الطوق: ص ١٨٨/٥٦/٤٦

(٢) الطوق: ص ٥٦

(٣) البيان المغرب: جـ ٣ ص ١٣٣

(٤) أعمال الأعلام: ص ١٩٤

(٥) الطوق: ص ٤٦

(٦) الأندلس: جـ ١٥ ص ٣٥١

(٧) الذخيرة: جـ ١ مجلد ١ ص ٢٦٠

أصحابه وأعوانه... وقطع أرضًا بعيدة، ولم يعلم المعتد بخبره، إلى أن جاء خبر اجتيازه بدير قرطبة راجعًا على عقبيه من شاطبة.. " وكان ذلك أبان ولاية المعتد بقرطبة (٤١٨-٤٢٢هـ) أى أنه خرج خائفًا فارًا من قرطبة إلى الشرق. وقد يفسر ذلك الوداع المؤثر الذى أورده ابن حزم فى هذا الخبر والذى دفع صديقه أبا بكر إلى توديع ابن عامر فى هذه المناسبة بشعر ما ".. هو فى رثاء يزيد بن عمر بن هبيرة رحمه الله..."، غير أن ليفى برفنسال يقدم لنا تفسيرًا[١] أو احتمالاً آخر لشخصية أبى عامر الذى يحدثنا عنه ابن حزم؛ فيشير إلى ما أورده الضبى[٢] من أن ابن حزم ذكر شخصًا اسمه أبو عامر محمد بن عبد الله بن يحيى بن أبى عامر، وإن كان الضبى لم يحدد موضع إشارة ابن حزم إلى هذا الشخص وما إذا كان ذلك في الطوق.

وإن كان ليفى بروفنسال قد أثار هذا الاحتمال، فإن نظرتنا إلى الخبرين الآخرين فى الطوق عن أبى عامر ترجح أن ابن حزم إنما يحدث عن حفيد المنصور؛ "إذ يقول فى أحدها[٣]"... ووقع لى ضد هذا مع أبى عامر بن أبى عامر رحمه الله، فإنى كنت له على كراهة صحيحة وهو لى كذلك ولم يرنى ولا رأيته. وكان أصل ذلك تنقيلاً يحمل إليه عنى وإلىَّ عنه يؤكده انحراف بين أبوينا لتنافسهما فيما كانا فيه من صحبة السلطان ووجاهة الدنيا... فرغم غرابة تنقيل القول بينه وبين حفيد المنصور " ولم يرنى ولا رأيته"؛ إذ إن ابن حزم ابن وزير المنصور والمظفر الذى نشأ بجوار القصر وحضر مجالس المظفر الأدبية وهو فى الخامسة عشرة[٤] ما كان غريبًا عن أولاده ونسائه وبناته. وهو

(١) الأندلس: جـ ١٥ ص ٣٥١

(٢) بغية الملتمس: رقم ١٧١

(٣) الطوق: ص ٥٦

(٤) المعجب: ص ٢٢

الذى يحدثنا[١] عن ضنا "إحدى كرائم المظفر" مما يجعلنا نستبعد تنقيل الناقلين بينهما قبل أن يلتقيا. غير أن ما أورده عن فساد ما بين أبويهما يرجح أنه يحدِّث عن حفيد المنصور لما كان من منافسة بين أحمد بن سعيد بن جزم وأبى عامر المنصور بن أبى عامر قبل توليه الحجابة، بل وطبيعة العلاقة التى كانت قائمة بينهما بعد تولى المنصور الحجابة واستيزاره[٢] أحمد بن سعيد. كما أن الخبر الثالث[٣] عن أبى عامر فى الطوق حدد موضع داره بأنها "... فى الشارع الآخذ من النهر الصغير على باب دارنا فى الجانب الشرقى بقرطبة إلى الدرب المتصل بقصر الزاهرة، وفى هذا الدرب كانت داره رحمه الله ملاصقة لنا...". وقد أورد ابن عذارى فى حديثه عن خارج أسوارها "... قصر المظفر الذى كان فيه ولده وأمه الذلفاء وكان إلى جانب الزاهرة بخارج سورها..."[٤]؛ فهذا التوافق فى مواضع الدور يجعلنا نقول بأن أبا عامر الذى يحدث عنه ابن حزم هو حفيد المنصور، إلا إذا كانت صدفة بعيدة - يصعب القول بها - أن تتفق كذلك سكنى أبى عامر بن عبد الله بن يحيى بن أبى عامر[٥] الذى أشار إليه الضبى بجوار دار ابن حزم ودار أبى عامر حفيد المنصور خارج أسوار الزاهرة.

من ذلك كله، ومع تسليمنا بالاختلاط فى أخبار أبى عامر وقيام تعارض بينها - بعد ترجيح أنها عن حفيد المنصور الذى توفى سنة ٤١٩هـ - وبين غيرها من الدلالات التى سبق أن أوردناها فنقول إن مجمل الإشارات التى وردت فى الطوق ترجح أنه كتب بين سنة ٤١٧هـ وسنة ٤١٩هـ.

---

(١) الطوق: ص ٢٩٤

(٢) انظر ص ٣ من الباب الثانى من هذا الكتاب

(٣) الطوق: ص ١٩٠

(٤) المغرب: ص ٦٢ .

(٥) لم نوفق فى العثور على أية إشارة أخرى لهذه الشخصية خلاف ما أورده الضبى فى بغية الملتمس.

وإن كانت هذه القرائن التى أوردناها استناداً إلى الطوق قد حددت الفترة التى كتب فيها إلا أن إغفال ذكر بعض الوقائع منه أمر له دلالته ولا يمكن تجاهله، فكما نستدل بما جاء فى الطوق فإنَّا نستقرئ كذلك مما أغفل.

وقد سبق أن لاحظ آسين بالاثيوس[١] إغفال ذكر المستظهر بالله فى الطوق - الذى بويع فى رمضان سنة ٤١٤هـ - وهو الذى استوزر ابن حزم[٢]. ولا شك أن شخصًا كابن حزم، الذى كرر تذكيرنا " بأبيه الوزير" فى أكثر من موضع فى الطوق، كان حريًا أن يذكر توليه الوزارة بصورة أو أخرى كما كان حريًا أن يذكر المستظهر بالله أو يشير إليه - وقد يكون تفسير ذلك أنه كتب الطوق قبل سنة ٤١٤هـ.

كما أن ابن حزم أشار[٣] فى الطوق إلى واقعة سجنه سنة ٤٠٧هـ على يد خيران العامرى صاحب المرية، غير أنا لا نجد إشارة إلى سجنه[٤] على يد المستكفى بالله بعد مقتل المستظهر سنة ٤١٤هـ مما قد يرجح مرة أخرى أنه كتب الطوق قبل هذا التاريخ.

ومما قد يؤيد الرأى القائل بأن طوق الحمامة كُتب بين ٤١٢هـ و ٤١٤هـ ما ذهب إليه نيكل[٥] من أنه لم يكن لابن حزم بقاء فى قرطبة بعد فرار القاسم بن حمود منها، ويفترض من ذلك أنه تركها إلى شاطبة فى ذلك الوقت أى سنة ٤١٢هـ. كما يرى نيكل فى الوقت نفسه[٦] أن ابن حزم كتب الطوق بين موت المرتضى سنة ٤٠٩هـ، وتولى

---

(١) كتابه عن ابن حزم ص ٧٧ .

(٢) ياقوت: معجم الأدباء - جـ ١ ص ٢٣٥ رقم ٦٢ .

(٣) الطوق: ص ٦٠٣

(4) E. Levi - Provencal: *Histoire de L'Espagen Musulmane* TII,,P335.

(5) Nykl: *The Dove,s Neckring* foreward P,L Viii

(6) Nykl: *The Dove,s Neckring* foreward P,L Viii

المستظهر سنة ٤١٤هـ. ويرجح أن كتب فى سنة ٤١٣هـ - مما يجعل سن ابن حزم بين ٢٦ و٣٠ سنة - مستنداً إلى نضارة أسلوبه وبراعته التى يستبعد أن يكون قد احتفظ بها بعد سنة ٤١٥هـ عندما تلاشى أمله فى إعادة الدولة الأموية، وأنه ما كان ليكتب الرسالة بنفس الروح والإجادة.

ومع ما لكل هذه الاستقراءات من وزن، فإننا نرى أنها لا تَجُبُّ ما سبق إيراده من دلالات جاءت فى الطوق؛ إذ قد يكون من هذه الملاحظات تفسير آخر يبرر عدم ذكرها فى الطوق.

٣- عمل أصيل ووثيقة شخصية إقليمية:

طوق الحمامة رسالة "... فى صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه وما يقع فيه وله..."[1]. وهذا الموضوع ليس بجديد على الأدب العربى؛ فقد تعرض له كثيرون[2] قبل ابن حزم وبعده.

وسوف نعرض فى الباب الرابع فصلاً مستقلاً لمقارنة بعض هذه الأعمال بالطوق، غير أنه يمكننا أن نقول الآن إن "طوق الحمامة" يتميز عن هذه الأعمال بصفتين أساسيتين:

(أ) أنه عمل أصيل لا يستقى ممن سبقه ولا يستند إلى كتب[3] السلف.

(١) الطوق: ص ٤

(٢) انظر قائمة الكتب فى قائمة المراجع والمصادر.

(٣) لم يذكر ابن حزم من المراجع سوى كتاب الزهرة لابن داود، ص ١٤، وذلك عند مناقشة موقفه من الحب الأفلاطونى.

(ب) أنه وثيقة شخصية تعبر عن مفهوم كاتبها وخبرته من واقع محيطه الاجتماعى الخاص وبيئته الإقليمية الأندلسية.

يقول[1] ابن حزم لصديقه الذى يوجه إليه رسالته ".. والذى كلفتنى فلابد فيه من ذكر ما شاهدته حضرتى وأدركته غيابتى وحدثنى به الثقات من أهل زمانى... " والتزمت فى كتابى هذا الوقوف عند حدك والاقتصار على ما رأيت أو صح عندى بنقل الثقات ودعنى من أخبار الأعراب والمتقدمين فسبيلهم غير سبيلنا وقد كثرت الأخبار عنهم وما مذهبى أن أنضى مطية سواى ولا أتحلى بحلى مستعار.. " وقد التزم ابن حزم ذلك فى رسالته فأورد جميع شواهده من داخل الأندلس (المعاصر فى أغلب الوقت) ولم يلجأ إلى أمثلة أو شواهد من خارج مجتمعه سوى فى أربعة مواقع :

١- عن الأعراب: ".. إن نساءهم لا يقنعن ولا يصدقن عشق عاشق لهن حتى يشتهر ويكشف حبه ويجاهر ويعلن وينوه بذكرهن.. " ويستطرد ابن حزم مظهراً استنكاره لعرف الأعرابيات هذا ".. ولا أدرى ما معنى هذا على أنه يذكر عنهن العفاف، وأى عفاف مع امرأة إذا أقصى مناها وسرورها الشهرة فى هذا المعنى.."[2].

٢- من بلاط العباسيين: عندما يروى عن غرام أبى نواس الحسين بن هانى بحب محمد بن هارون الرشيد الذى "... أحس منه ببعض ذلك فانتهره على إدامة النظر إليه، فذكر عنه إنه قال إنه كان لا يديم النظر إليه إلا مع غلبة السكر على محمد.."[3]، وهذه هى المرة الوحيدة التى روى فيها ابن حزم خبراً فيه ذكر الخمر - باستثناء بعض ما جاء فى شعره.

---

(١) الطوق: ص ٦

(٢) الطوق: ص ١٠٦

(٣) الطوق: ص ٩٨

٣- عن ملوك السودان: وحكمتهم".. أن الملك منهم يوكل ثقة له بنسائه يلقى عليهم ضريبة من غزل الصوف يشتغلن بها أبد الدهر لأنهم يقولون إن المرأة إذا بقيت بغير شغل إنما تتشوق إلى الرجال وتحن إلى النكاح..."[١].

٤-عن صاحب مصر: نزار بن معد الذى لم ير ابنه منصور الذى ولى الملك بعد، إلا بعد مدة من مولده مساعدة لجارية كان يحبها حبًا شديدًا رغم أنه لم يكن له ذكر " يرث ملكه ويحيى ذكراه سواه"[٢].

ويمكن القول إن جملة الأخبار التى أوردها ابن حزم فى الطوق لم تخرج عن محيط دوائر ثلاث :

الأولى: دائرة تجاربه الشخصية وما وقع له فى حياته[٣]، مما مكن من الترجمة لابن حزم من خلال الطوق. ولذا صنف بعض الدارسين الرسالة بين التراجم الشخصية[٤].

الثانية: دائرة الأخبار التى وقعت لأصدقائه ومعارفه وشهدها بنفسه أو سمعها من شاهد عيان يثق به، إن كان لم يستبح فى أكثرها تسمية من وقعت له تعففًا عن جرحهم[٥]، وقد أورد ابن حزم فى الطوق :

- تسعة وعشرين خبرًا محددة المصدر وسمّى أصحابها.

- أربعة أخبار محددة المصدر ولم يسم أصحابها.

---

(١) الطوق: ص ١٢٦

(٢) الطوق: ص ١٤

(٣) الطوق: ص ٦

(٤) شوقى ضيف: التراجم الشخصية - سلسلة فنون الأدب العربى - دار المعارف ص ٤٠

(٥) الطوق: ص ٦

- أربعة وخمسين خبراً غير محددة المصدر ولم يسم أصحابها.

الثالثة: دائرة أخبار أهل زمانه ومجتمعه الأندلسى وقليل مما اشتهر به من أخبار خلفاء الأمويين بالأندلس وكبار رجالهم ودعائم دولتهم متعففاً مرة أخرى عن ذكر ما قد يمسهم فى الإساءة إليهم[١]، كما أخبر عن الحلقة الاجتماعية التى ينتمى إليها من دوائر القصر وبلاطه أو أهل الأدب والعلم؛ مما يمكنا النظر إلى الطوق كوثيقة اجتماعية يمكن دراسة قطاع خاص من المجتمع الأندلسى من خلالها، وسنفرد فصلاً فى هذا الباب لذلك.

ويرى الجوادى[٢] في هذه المسحة الإقليمية ".. بعض ما فى آثار ابن حزم من تعصب للأندلس وأهلها ولحياتهم الاجتماعية والأدبية، وهذا التعصب كان - فيما يبدو - رداً على شعور الأندلسيين بالنقص من الناحية العلمية والأدبية واعتبارهم أنفسهم عالة علي المشارقة فى كل شىء وإعجابهم بالمشرق وعلمائه وكتبه أعجاباً بلغ بهم أن يعظموا نوابغهم ولا يسووا بينهم وبين المشارقة في الاعتبار، ولابن حزم في الشكوى من هذه الحال شعر كثير..." وقد يرجع هذه النظرة كتابة ابن حزم رسالة فى فضل علماء الأندلس وما أورده فيها من تفاخر بعصبية أندلسية.

ومما يبرز ويؤكد النظرة إلى الطوق كوثيقة شخصية أن ابن حزم لم يلجأ للاستشهاد فيها بشعر غيره من الشعراء، واقتصر[٣] على أشعاره - ما بقى منها في المخطوط الذى وصلنا فيما عدا ستة[٤] مواضع أورد فيها تسعة عشر بيتًا لغيره من

(١) الطوق: ص ١٢

(٢) أحمد الجوادى: الحب العذري، نشأته وتطوره ص ١٧٥

(٣) الطوق: ص ٦

(٤) الطوق: ص ٤٦/٧٨/١٨٤/٢٤٠/٢٨٤/٣٤٠

الشعراء، غير أنه فى أربعة[١] من هذه كان الشعر جزءًا لا يتجزأ متكاملاً مع صلب الخبر الذى يرويه. ولم يستشهد بشعر غيره سوي في حالتين[٢] اثنتين فقط كانت إحداهما[٣] لأن عمه أبو المغيرة. ومع ذلك ففى جميع هذه الحالات دون استثناء عقب عليها وأعقبها بأشعار له بلغت فى مجموعها ستة وعشرين بيتًا، بل إننا نذهب إلى أن ابن حزم لم يستشهد بشعر غيره إلا ليورد شعره الذي عارض به ما قاله الغير.

وبينما أعرض ابن حزم عن نهج السلف، ورأى أن سبيلهم غير سبيله فلم يرو عنهم ولا استشهد بأشعارهم؛ فقد لجأ للقرآن والحديث فأورد فى رسالته خمسين آية وتسعة وعشرين حديثًا استند إليها عند تقديم رسالته ليؤكد عدم خروجها عن الدين ثم عند حضه على طاعة الله وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر فى غير موضع من رسالته، وخاصة فى باب قبح المعصية.

٤- خطة ابن حزم لكتابة رسالته، ثم خروجه على تسلسلها:

رسم ابن حزم خطة محددة لكتابة رسالته عند تقديمه لها، فألزم نفسه بالكتابة لمعاصريه من واقع حالهم، والتزم ذلك فى رسالته كما أوضحنا فى الفصل السابق. كما وضع[٤] تقسيمًا وتسلسلاً منطقيًا لها فاعتزم تقسيم[٥] الرسالة ثلاثين بابًا.

- فى أصول الحب عشرة أبواب.

---

(١) الطوق: ص ٤٦/٧٨/١٨٤/٢٨٤

(٢) الطوق: ص ٢٤٠/٢٤٠

(٣) الطوق: ص ٢٤٠

(٤) الطوق: ص ٨

(٥) الطوق: ص ١٠

- فى أعراض الحب اثنا عشر بابًا.

- فى الآفات الداخلة على الحب: ستة أبواب.

- ويختم رسالته ببابين فى :

- قبح المعصية

- فضل التعفف

غير أنه عند كتابتها خرج على هذا التسلسل وقدَّم وأخر.. فجعلناها على مبادئها إلى منتهاها واستحقاقها فى التقدم والدرجات، وجعلنا الضد إلى جانب الضد فاختلف المساق[1]، وأضاف بابًا للكلام عن ماهية الحب.

ونقدم فيما يلى مخطط الرسالة مسلسلا كما اعتزم ابن حزم فى تقديمه لها ثم يوضح الرقم المسلسل فى أقصى اليسار الترتيب الذى كتبها به طبقا لما انتهى إليه المساق :-

فى أصول الحب عشرة:

١ - فى ماهية الحب ١

٢ - فى علامات الحب ٢

٣ - فى ذكر من أحب بالوصف ٣

٤ - من أحب بالوصف ٤

(١) الطوق: ص ١٢

فى أعراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة اثنا عشر باباً:

فى الآفات الداخلة على الحب ستة أبواب:

بابان ختمت بهما الرسالة:

ثانياً: عرض وتلخيص:

يبدأ ابن حزم بتذكيرنا أن الدين لم يحرم الحب، ثم يعرض إلى تعريفه وهو مقدر صعوبة وصفه لدقة معانية. وهو يتناول الحب بمعناه الواسع فيذكر حب القرابة، وحب الطمع فى الجاه، وحب العشق والتحاب فى الله، وغير ذلك من أنواع، ولا يراها متساوية، بل تختلف مراتبها فى الفضل.

ولم يتعرض ابن حزم إلي تعريف الحب عند غيره، وإنما يعرض تعريفه الخاص "إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع"[١]، ثم يناقش هذا التعريف مناقشة منطقية[٢] لإثبات صحته والرد على ما قد يوجه إليه من مآخذ، ويختم تعريفه لماهية الحب بأنه داء لا دواء له سوى ممارسته.

فالدليل على أن الحب من ذات النفس وليس مرتهنًا بالصورة الجسدية أننا نجد من يحب شخصًا تنقصه بعض صفات الجمال الجسدى مع علمه بوجود من يستكمل هذه الصفات الجمالية. بل ونجد من يحب من لا يساعده ولا يوافقه في أخلاقه مما يدل علي أن الحب لا ينشأ عن الموافقة في الأخلاق "........ فعلمنا أنه شيء فى ذات النفس"[٣].

ويستدل على صحة تعريفه للحب بوجود تشابه بين المتحابين فى الصفات وإن قل "... وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة وتأكدت المودة، فانظر هذا تره عيانًا"[٤].

ويرد على من قد ينقض تعريفه بالإشارة إلى حالة الحب غير المتبادل؛ إذ إنه بمقتضى تعريفه فإن قوة الجذب متساوية بين الطرفين، فيقول إن المحبوب الذى لا يستجيب لقوة الجذب الذي شعر به محبه تغشى نفسه بعض... الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية فلم تحس بالجزء الذى كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هى ولو تخلصت لاستويا فى الاتصال والمحبة.."[٥].

---

(١) الطوق: ص ١٤

(٢) انظر ص ٢٠٢ من هذا الكتاب عند الكلام عن الطوق: رسالة فلسفية

(٣) الطوق: ص ١٦

(٤) الطوق: ص ٢٢

(٥) الطوق: ص ٢٠

ويختم تعريفه للحب بأنه "... داء عياء" وفيه الدواء منه على قدر المعاناة"[1].

ثم يفيض ابن حزم فى الكلام عن علامات الحب، وهو يري أن علامات الحب قبل استعار ناره تختلف[2] تماماً عنها بعد الجهر به؛ فبينما يعمد المحب إلى إدمان النظر إلى المحبوب والإنصات إليه ومحاولة إرضائه وإظهار المحب لمحاسن في نفسه ليست له إلى غير ذلك، نجده بعد الجهر بالحب كثير الغمز الخفى، وتعمد لمس المحبوب وسريع الرضى بعد الغضب، ويمضى ابن حزم إلى استعراض كثير من العلامات التى تختلف باختلاف شخصيات المحبين.

بعد أن ينتهى ابن حزم من الكلام عن علامات الحب ينتقل إلى مجموعة أخرى من الأبواب يعالج فيها أسباب الحب ويناقش الدوافع التى تحدو شخصاً إلى التعلق بآخر. ويتدرج ابن حزم فى تقديمه لهذه الأسباب من أكثرها سطحية إلى الأكثر عمقاً ويعتمد على منطق عقلى بحت فى قياسه لمدى سطحية أو عمق الأسباب. فيبدأ بذكر من أحب طيفاً رآه فى الحلم، ويستخف ابن حزم هذا الدافع ويراه ظاهرة لا تدوم نابعة من التمنى وتخيل الفكر.

ثم ينتقل إلى من يسمع وصفاً لصفات شخص لم يره فيقع في حبه وقد يتطور ذلك إلى التراسل أو الوجد والسهر دون إلتقاء، ورغم تسليمه بما للحكايات ووصف المحاسن من تأثير ظاهر في النفس فإن منطقه العقلى الصارم يرفض هذا ويراه بنياناً على غير أساس؛ حيث إن لقاء المحبوب بعد ذلك قد يؤكد الحب أو تخالف الحقيقة ظن المحب فيبطل الحب.

---

(١) الطوق: ص ٢٨

(٢) انظر ص ١٤١ الباب الثالث من هذا الكتاب عند الكلام عن الطوق: دراسة نفسية.

بعد ذلك يقدم لنا ابن حزم من أحب من نظرة واحدة، وهو يقسم هذا النوع من الحب إلى حالتين:

- أن يكون المحبوب فيها مجهولاً للمحب لم يسمع عنه ولا يعرف عنه شيئًا - وهذا مناقض لما أورده في الباب السابق حيث يقع الحب لصورة لا يعرف المحب صفاتها وأخبارها بعد أن قدم من قبل من أحب وصفًا لم يره.

- أن يكون المحبوب شخصًا معروف الاسم والمكان والنشأة ولم تسبق رؤيته ويقع الحب من النظرة الأولى، وهذا نقيض ما سيقدمه فى الباب اللاحق.

ومرة أخرى يرفض ابن حزم هذا الحب استنادًا إلى منطق جدلى هذه المرة، فسرعة الحب دليل قلة الصبر وسرعة الملل والسلو "... وهكذا جميع الأشياء: فأسرعها نموًا أسرعها فناءً وأبطأها حدوثًا أبطأها نفادًا.."[1].

وهنا يصل بنا ابن حزم إلى أرقى درجات الحب. وهو الحب الذى ينمو مع المطاولة " فمن الناس من لا تصح محبته إلا بعد طول المحادثة وكثير المشاهدة وتمادي الأنس، وهذا الذى يوشك أن يدوم ويثبت ولا يحيك فيه سر الليالى؛ فما دخل عسيرًا لم يخرج يسيرًا[2]. ويعترف ابن حزم بأن " هذا مذهبى.. وما لصق بأحشائي حب قط إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لى دهرًا.. وكذلك أنا فى السلو[3]، ويتعجب ابن حزم لمن ".. يدعى أنه يحب من نظرة واحدة.." ولا يكاد يصدق من يخالف مذهبه "... ولا أجعل حبه إلا ضربًا من الشهوة.."[4]. أما حب العشق فهو الحب الذى يسيطر على النفس بعد طول المعرفة وهو الذى يدوم ولا يؤثر فيه الزمن.

---

(١) الطوق: ص ٦٠

(٢) الطوق: ص ٦٢

(٣) الطوق: ص ٦٤

(٤) الطوق: ص ٦٢

وهذا الحب الصادق الذى يسميه ابن حزم العشق لا يخالف تعريفه الذى قدمه للحب بأنه".. اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلوى بل هو مؤكد له.." لأن هذا الاتصال لا يتحقق إلا بعد المعرفة الصحيحة لنفس المحبوب وتجاوز الحجب التى تحول بين نفس المحب ونفس المحبوب.

ويفرق ابن حزم بين الشهوة والعشق؛ فسر الشهوة ومعناها استحسان جسدى "واستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان" فإذا استنفدت الشهوة وتجاوزت هذا الحد وتكشف بعدها " اتصال نفساني تشترك فيه الطبائع مع النفس" سمى هذا عشقًا.

ويستطرد ابن حزم من هذا المنطق لينفى احتمال عشق اثنين في آن واحد، ويدخل ذلك من ضرب الشهوة؛ لأن الذي يحب حب العشق يكون مشغولاً تمامًا بمحبوبه ولا يستطيع قلبه أن ينصرف إلى آخر. ويشير ابن حزم فى نهاية هذا الباب إلى أهمية الاتصال الجسمانى، وأنه يولد المحبة إذا وافق أخلاق النفس؛ إذ الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها"(١).

ينهى ابن حزم كلامه عن أسباب الحب بعرض ظاهرة توضح سلطان الحب علي النفوس وأحكامه الماضية التى تترك آثارها فى النفس حتى بعد انقضاء الحب، وذلك أن بعض من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها مما يخالفها وإن كانت هذه الصفة ليست بمستحسنة عند الناس ولا ترضى الجمال. وجميع الصفات والأمثلة التي يضربها عن صفات جسدية تتعلق بالصورة لا النفس مثل قصر القامة أو وقص الجيد أو شقرة الشعر، بل يذهب ابن حزم إلى تسلط مثل هذه الظاهرة على نفوس الجماعات أيضًا ويضرب مثلاً جماعة خلفاء بنى مروان الذين جبلوا على تفضيل الشقرة.

(١) الطوق: ص ٦٨

وبعد أن قدم ابن حزم أسباب الحب يستطرد إلى الحديث عن أنماط سلوك المحبين فى التعبير عن هذه العاطفة التى تمكنت، ويبدأ بالتعريض بالقول، فيعرض أساليب مختلفة يسلكها المحبون لإشعار المحبوب بحبهم قبل المصارحة والإعلان، وذلك إما تلميح بالقول عن طريق الشعر أو حديث غير مباشر يكون بمثابة تحسس لدى استجابة المحبوب لهذه العاطفة وتقبله لها ثم يتلو ذلك فترة انتظار من جانب المحب لمعرفة انعكاس ذلك على المحبوب، ويستعرض ابن حزم أنواع التعريض بالقول استعراضًا رقيقًا جميلا فطنًا يفرق فيه بين مختلف الناس بقدر اختلاف مداركهم وبحسب ما يلقونه من أحبتهم من نفار أو أنس من فطنة وبلادة.. فإن رأى المحب استجابة وتشجيعًا زاد وتمادى ثم انتظر الجواب بلفظ أو بحركة أو بهيئة الوجه. ويتعاطف ابن حزم مع المحب وهو فى هذا الموقف المؤثر الذى يقفه بين الرجاء واليأس. أما بعد المكاشفة بالحب بين المتحابين فإن التعريض بالقول يتخذ شكلاً مختلفًا فى صورة حوار خفى بينهما لا يفطن إليه سواهما تنعقد به المواعيد، ويقع التشكى ولا يستنبط السامع لهما ما يرميان إليه من معان إلا إذا كان فطنًا ذكيًا وله تجربة سابقة تعينه على تفهم ما يقع أمامه.

ويتلو ذلك من نماذج سلوك المحبين "الإشارة بالعين" - إذا وقع القبول والموافقة - والنظرات التى يتبادلها المحبان اللذان تصارحا تكون معبرة أبلغ التعبير؛ فالعين هى الباب المفتوح إلى القلب، وهى خير واسطة للتعبير عن المشاعر. ويبلغ لحظ العين مبلغًا عجيبًا فى الاتصال بين المحبين فيه يقطع ويتواصل ويوعد ويهدد ويقبض ويبسط ويؤمر وينهى وتضرب به الأوعاد وينبه إلى الرقيب ويضحك ويحزن ويسأل ويجاب ويمنع ويعطى. ويصف ابن حزم لغة العيون فيقول إن لكل إشارة معني ولكن يصعب تفسيرها بالكلمات ولا تدرك إلا بالمشاهدة.

ثم يتلو ذلك إذا امتزجا "المراسلة"، ورغم مخاطرها فى فضح المتحابين فإن لها لذة "... يجدها المحب عجيبة تقوم مقام الرؤية وأن لرد الجواب والنظر إليه سرورًا يعدل

اللقاء... ولعهدى ببعض أهل المحبة... لا يدع المراسلة وهو ممكن الوصل قريب الدار داني المزار..."، ويلجأ البعض للمراسلة حياءً أو تهيبًا كما ينبغى أن يكون الكتاب جميل الشكل مليح الجنس.

أما إرسال "السفير" فيكون بعد حلول الثقة وتمام الاستئناس، ويوضح ابن حزم خطر السفير وضرورة حسن تخيره؛ إذ إن "... بيده حياته موته وستره وفضيحته.." وهو يذكر باب السفير حتى لا يغفل أحد أساليب المحبين رغم نفاره منه "لفظع المضار منها وقلة الثقة بكل أحد".

ثم يأتي باب "طى السر" وهو يتناول موقف المحب من المجتمع بعد ما كان ابن حزم يناقش العلاقة بين المحبين؛ فهناك من يخفى حبه عن الأعين ويعتبر ابن حزم هذا الموقف من صفات الحب، ولهذا الإخفاء أسباب نفسية أو اجتماعية.

ربما يكون السبب الأول خجل المحب من أن يتصف بهذه الصفة بين الناس، ويستسخف ابن حزم هذا السبب؛ لأن الحب ليس خطأً ولا محرمًا طالما تعفف عن المحارم التى يأتيها باختياره ويحاسب عليها، وقد يكون السبب حفظ المحب لسمعة المحبوب، وهذا لمن دلائل الوفاء وكرم الطبع.

وربما كان السبب خوف المحب على نفسه لجلالة قدر المحبوب فإن أظهر سره بطش به صاحب السلطان.

وربما كان لا ينفر المحبوب ويشهر به، فلو باح المحب بعاطفته انقطعت الصلة بينهما.

وقد يكون السبب الحياء الغالب على الطبع أو عندما يرى من المحبوب انحرافًا وصداً فيستتر المحب إذا كان أبىُّ النفس يريد أن يجنبها شماتة العدو أو الشعور بالخذلان.

وعكس طي السر إذاعته، وكما يستحسن ابن حزم طيّ السرّ يستنكر الإذاعة والتشهير من الرذائل مهما كان السبب الداعى إليه. والأسباب التى تدعو إلى الإذاعة:

١- أن يريد الإنسان أن يتباهى بحبه كى يعد من المحبين، وهذا تزييف وادعاء لا معنى له.

٢- أن يتغلب الحب على نفس الإنسان ولا يقدر على التحفظ ولا يستطيع التمييز بين الحسن والقبيح " وربما كان من أسباب الكشف غلبة الحب وتسور الجهد على الحياء، فلا يملك الإنسان حينئذ لنفسه صرفًا ولا عدلاً وهذا من أبعد غايات العشق وأقوى تحكمه على العقل " وتكون نتائج الإذاعة تباعد المحبوب ونفاره والإذاعة في أية حال فى رأى ابن حزم سوء تصرف.

٣- الرغبة في الانتقام من محب نفر وهجر.

٤- ربما يكون كشف السر يوافق رغبة المحبوب، وذلك إما لإعجاب وإما لأنه يأمل أن تتحقق أمانيه كذلك.

أما من ناحية العلاقة بين المحب والمحبوب. فإن المحب عبد للمحبوب؛ فهو فى بعض الأحيان يستسلم له تمامًا، وتصل به الرغبة فى نيل رضى المحبوب إلى تغيير طباعه حتي تشبه طباع محبوبه " وربما المرء شرس الخلق صعب الشكيمة جموح القياد ماضي العزيمة حمى الأنف أبيّ الخسف، فما هو إلا أن يتنسم نسيم الحب ويتورط غمره ويعوم فى بحره، عادت الشراسة ليانًا والصعوبة سهالةً والمضاء كلالةً والحمية استسلامًا هذا من الناحية النفسية، أما من حيث التصرفات فيتقبل المحب كل ما يقوله محبوبه ويطيعه طاعة عمياء ولا يخالفه أبدًا وإن ظلم.

وربما تبرم المحبوب بسماع الوجد فيكتم المحب حزنه وإن تجنى الحبيب فعند ذلك يقع الاعتذار والإقرار بالجريمة والمرء منها برىء تسليمًا لقوله وتركًا لمخالفته.

وللمحبوب الغلبة فى هذا الموقف فيجفو ويرضى متى شاء لا لمعنى ولا يلحق المحب أي ذل لأن للهوى سلطانًا. وعلى المحب أن يطيع محبوبه ويحرص علي رغباته حتى إذا كان فى ذلك تضحية للمحب بحبه، وهذه أعلي مراتب التضحية ولا يعترف ابن حزم بهذا ويدخل فى مناقشة جدلية طويلة.

وعكس الطاعة المخالفة، وربما اتبع بعض المحبين شهوتهم لا يحاولون إرضاء المحبوب، وفى بعض الأحوال تكون هذه هى الوسيلة التى تحقق لهم أغراضهم.

بعد الحديث عن صفات الحب والجهر والكتمان وموقف المحب من المحبوب يتناول ابن حزم الحديث عن الأشخاص الذين يلعبون دورًا مهمًا فى علاقة المحبين، ويبدأ البحث بباب العاذل ثم ضده باب المساعد من الإخوان ثم باب الرقيب والواشى ثم بعد ذلك سيتناول أعراض الحب ثانية، ويعتبر أن هؤلاء الأشخاص عدا المساعد من الإخوان طبعًا من آفات الحب.

وأول آفات الحب العاذل، ويقسم ابن حزم العذال إلى قسمين:

الأول له دور إيجابى ومفيد؛ لأنه صديق يحسن الحديث والإرشاد فيكون عزله للمحب أفضل المساعدات، وأهم صفة يتصف بها حسن اختيار توقيت الكلام؛ لأنه " عالم بالأوقات التى يؤكد فيها النهى، وبالأحيان التى يزيد فيها الأمر والساعات التى يكون فيها واقفًا بين هذين على قدر ما يرى من تسهل العاشق وتوعره وقبوله وعصيانه"، ويكون هذا الشخص أقرب إلى الناصح منه إلى العاذل.

أما القسم الثانى فله دور سلبى، فهو أقرب إلى اللائم؛ لأنه لا يفعل شيئًا إلا أنه دائم الزجر والملامة.

أما موقف المحب من العاذل فهو إما قابل العذل بصدر رحب وإما رافض استفزازًا لعاذله واستلذاذًا بمخالفته.

وضد العاذل المساعد من الإخوان.

وهذا شخص دائمًا موجود بجانب المحب؛ فهو فى حاجة شديدة إلى من يتحدث إليه ويبوح له بسره؛ لأن المرء لا يستطيع تحمل هذه التجربة بمفرده، ولكن يجب أن يتصف هذا الصديق بصفات شتى يندر توفرها عند أحد فيجب أن يكون:

مخلصًا، لطيف القول، بسيط الطول، حسن المأخذ.... مرهف اللسان، جليل الحلم، واسع العلم، قليل المخالفة... إلخ.

ولكن أين هذا الشخص؟ فإن ظفرت به يداك فشدهما عليه شد الضنين؛ فمعه يكمل الأنس، وتنجلى الأحزان، ويقصر الزمان، وتطيب الأحوال.

وأن النساء يقمن خير قيام بهذا الدور وتكون العجائز أقدر على كتمان السر من الفتيات لأنهن يئسن من أنفسهن.

من آفات الحب أيضًا الرقيب، والرقباء ألوان، ومهما كان نوعهم فهم آفات.

النوع الأول: الرقيب غير المتعمد الجاهل بأمر المحبين الذى جلس فى مكان اجتمع فيه محبان وأفسد خلوتهما.

النوع الثانى: الرقيب الذى شعر بأن هناك علاقة بين المحبين ويريد تقصى أمرها.

النوع الثالث: الرقيب على المحبوب، وفى بعض الأحيان يستطيع المحبان استرضاءه، ولكن كثيرًا ما يحدث العكس، وعلى المحبين اللجوء إلي الإشارة للتعبير عن حبهما.

أصعب أنواع الرقباء هؤلاء الذين امتحنوا بالحب وعرفوا كل معانيه، وإذا أحب اثنان محبوبًا واحدًا يصبح كل واحد منهما رقيبًا على الآخر.

ومن آفات الحب أيضًا الواشى.

والوشاة أيضًا ألوان على حسب الغرض المحرك للوشاية، وهناك من يريد التفريق بين المحبين فقط، ومن يريد التفريق لغرض شخصى، ومن يريد التشهير بالمحبين.

وتكون الوشاية للمحبوب؛ لأنه مشغول بما هو فيه ولا يأبه بأى شىء آخر.

أما عن طريق الوشاية فمنها أن يذكر للمحبوب أن من يحبه غير كاتم للأسرار أو أنه غير صادق فى محبته أو أنه يحب غيره.

الحالة الأولى تحل بالمواجهة والجفاء والتحفظ، ولكن إذا وضح الموقف وأكد المحب لمحبوبه عدم صحة هذه الدعاية عادت الأمور إلى ما كانت عليه.

أما الحالة الثانية فيمكن للمحبوب الوثوق من حب صاحبه من تصرفاته؛ لأن شواهد الحب واضحة.

أما الحالة الثالثة فهى أسوأ الثلاثة، وفى بعض الأحيان يحاول المحبوب أن ينتقم من المحب ظنًا أنه خائن، فكم صريع على هذا السبب، وكم من سقى السم يقطع أمعاءه لهذا الوجه:

وبعد ذلك يستطرد ابن حزم فى حديث طويل عن ماهية النميمة والكذب ويورد كثيرًا من الأحاديث والآيات القرآنية التى تحث على تجنب الكذب.

أما تتويج الحب فبالوصل.

يضع ابن حزم الحب فى المقام الأول، ويفضله على كل المشاعر الآخرى ويعتبر أن السعادة التى يحققها المرء من خلال لقائه مع محبوبه الذى يبادله نفس الشعور أرقى أنواع السعادة وأكملها، ويصف الوصل بين المتحابين بأسلوب شاعرى ملىء بالانفعال، ويقارن بين السعادة التى يمكن نيلها فى الوجوه المختلفة من الحياة وسعادة الحب؛ فيقول عن خبرة شخصية:

"لقد جربت اللذات على تصرفها، وأدركت الحظوظ على اختلافها فما للدنو من السلطان ولا المال المستفاد ولا الوجود بعد العدم ولا الأوبة بعد طول الغيبة ولا الأمن بعد الخوف والنزوح عن الآل من الموقع فى النفس ما للوصل"...

ويكون لانتظار الوصل وقع جميل على نفس المحب، ويسعد باقتراب موعد زيارة محبوبه.

ثم يطرح ابن حزم مشكلة الملل ويقول إن بعض الناس يزعمون أن الوصل المتكرر يولد الملل فى نفس المحب، ولكن فى رأى ابن حــزم هذه الظاهرة لا توجـد فى حب العشق، بل إن الوصل المستمر يقرب المتحابين ويوطد الحب.

وأرفع مراتب السعادة الإنسانية سعادة الحب الذى ينمو فى ظروف مثلى وما فى الدنيا حالة تعدل متحابين توفرت لهم كل الظروف :

اجتماعيًا: محبين عدما الرقباء وأمنا الوشاة "... وفقدا العزال"،

اقتصاديًا: "أتاح الله لهما رزقًا دارًا وعيشًا قارًا"،

سياسيًا: وزمانًا هادئًا"،

نفسيًا: "سلِمَا من اليمين، ورَغِبَا عن الهجر، وَبُعدًا عن الملل، وَتوافَقَا فى الأخلاق وتكافيا فى المحبة،

أخلاقيًا: "وكان اجتماعهما على ما يرضى الرب من الحلال".

ولولا أن الدنيا لا أمان لها؛ لأن هناك أمورًا لا يستطيع الإنسان أن يحسبها مثل الفراق الذى يمكن أن يحدث أو الموت الذى يمكن أن يصيب المحبين فى شبابهما لقيل إن هذه هي الحياة المثالية و "حال بعيدة من كل آفة وسليمة من كل داخلة".

والهجر ضد الوصل، ويتسلسل تصنيف ابن حزم حسب خطورة الموقف، فيبدأ بهجر ليس بهجر ولكن تظاهر اللامبالاة، وهذا النوع يفرضه على المحبين وجود رقيب، وأنه لأحلى من كل وصف، ويقول ابن حزم " ولولا أن حكم التسمية يُوجبُ إدخاله فى هذا الباب لرجعتُ به عنه ولأجْللته عن تسطيره فيه. فحينئذ ترى المحب منحرفًا عن

محبوبه مقبلاً على غيره، وترى المحبوب أيضًا كذلك، ولكن طبعه له جاذب، ونفسه له صارفة بالرغم، فتراه حينئذ منحرفًا كمقبل وساكتًا كناطق.

ثم هجر يمتحن به المحبوب صبر محبه، ولذلك لا يكون إلا عن ثقة كل واحد من المتحابين بصاحبه وإلا فتحاشاه.

ثم هجر يوجبه ذنب من جهة المحب، ويستعمل المحبوب الهجر كوسيلة من وسائل العتاب. ويكون الوصل بعد الهجر فى هذه الحال جميلاً جداً. وبالرغم من أن هذا النوع شديد الوقع على نفس المحب، فإنه يضاعف فرحة الرجعة واستمتاعه برضى المحبوب بعد سخطه.

والتجنى بعض عوارض الهجران، ويقع فى أول الحب وفى آخره. أما فى أوله فهو علامة المحبة وفى آخرها علامة لفتورها، وإذا كان قليلاً فهو مصدر لذة، أما إذا تفاقم فهو غير محمود.

ثم هجر يتسبب فيه الوشاة، وتكون الوشاية سببًا فى المقاطعة.

ثم هجر الملل، ويقع هذا النوع من قبل المحبوب عامة، ولكن من تزيا بهذه الصفة فليس من أهل المحبة.

ويقع الهجر من جانب المحب عندما يرى جفاء من محبوبه؛ "فيرى الموت ويتجرع غصص الأسى والعض على نقيف الحنظل أهون من رؤية ما يكره فينقطع وكبده تتقطع".

ثم فى النهاية هجر القلى، وهذا يحدث عندما يقابل المحبوب حُبَّ المحب بامتعاض فى هذه الحال يجب على المحب أن يحاول إرضاء المحبوب بكل الوسائل، وإذا فشل فلا يجد أمامه سبيلاً سوى السلو أو البحث عن بديل يعوضه هذا الحب المفقود.

يتعرض ابن حزم بعد ذلك لباب الوفاء، والوفاء من أفضل الصفات والأخلاق ومن "أقوى الدلائل وأوضح البراهين على طيب الأصل"، ولا يقصر ابن حزم الوفاء على المحبين فحسب بل يجعله صفة واجبة على المرء فى كل معاملاته مع الناس ولاسيما فى الصداقة.

أول مرتبة من مراتب الوفاء أن يفى الإنسان لمن يفى له، وهذا فرض لازم على المحب والمحبوب ومن لا يسلك هذا السبيل فهو دنيء الأصل لا مبدأ له ولا أخلاق.

ثانى مرتبة من مراتب الوفاء أن يفى الإنسان لمن غدر، وهذه مرتبة أعلى من الأولى وأشرف؛ لأنها ليست من مستلزمات الموقف، فإن غدر المرء بمن غدر فهو لا يستحق الملامة، وغاية الوفاء فى هذه الحالة عدم مقابلة الأذى بمثله رجاء فى عودة الأمور إلى ما كانت عليه..

فإذا وقع اليأس واستحكم الغيظ - فالحنين إلى الماضى وعدم نسيان ما انقضى أثبت الدلائل على صحة الوفاء وهذه صفة حسنة جداً...

أما ثالث مراتب الوفاء فهى مع اليأس التام كما فى حالة الموت.

ويفرق هنا ابن حزم بين المحب والمحبوب. وجعل الوفاء ألزم على المحب منه على المحبوب بحجة أن "المحب هو البادئ باللصوق والتعرُّض لعقد الأذِمَّة والقاصد لتأكيد المودة والمستدعى صحة العشرة.. (فى حين أن) المحبوب إنما هو مجلوب إليه ومقصود نحوه ومُخَيَّر فى القبول أو الترك، فإن قبل فغاية الرجاء، وإن أبى فغير مُستحق للذم"..

وللوفاء شروط على المحبين لازمة؛ فأولها أن يحفظ عهد محبوبه ويرعى غيبته وتَسْتَوِى علانيته وسريرته، ويطوى شرَّهُ، وينشر خيره، ويغطى على عيوبه ويحسن أفعاله، ويتغافل عمّا يقع منه على سبيل الهفوة ويرضى بما حمّله ولا يكثر عليه بما ينفر منه.

من آفات الحب الغدر، وهو عكس الوفاء، وهو من أقبح الصفات التى يمكن أن يتصف بها إنسان.

ولم يُصَنِّف ابن حزم الغدر كما فعل بالوفاء. ولكن يشير إلى نوع واحد منه، وهو أن يكون للمحب سفير إلى محبوبه يثق به ويستريح إليه فيسعى السفير إلى الاستئثار بالمحبوب وينجح فى سعيه.

ومن آفات الحب البين أو البعد، ولكنه سنة الحياة فلابد لكل مجتمع من افتراق ولكل دان من فناء.

وقد قال أحد الحكماء إن الفراق أخو الموت فقيل بل الموت أخو الفراق.

والبَيْن على أنواع تختلف باختلاف السبب الموجب له؛ فهناك بَيْنٌ لمدة محدودة، وبَيْن هو بمثابة منع من اللقاء أو حظر على المحبوب من أن يراه المحب، وبين يتعمده المحب تجنبًا لأقوال الوشاة، ثم بين الموت وهو الفوت أو الهول الأكبر؛ لأنه غياب لا يرجى منه إياب، وهو الكارثة العظمي التي يبتلى بها المحبان ولا علاج لها ولا حيلة سوى الصبر طوعًا أو كرهًا... والنوح والبكاء إلى أن يتلف المرء أو يمل.

ثم يعقد ابن حزم مقارنة بين الهجر والبين وأيهما أشد وقعًا على النفس.

وإذا حُرم المحب من الوصل فعليه أن يقنع بما يتاح له من فرص، وفى هذا البديل ربما يجد راحة للنفس.

والقنوع مراتب تختلف على قدر الإصابة والتمكن، فمنها الزيارة وتبادل السلام والمخاطبة والاحتفاظ بالأشياء التى تخص المحبوب مثل خصل الشعر.

من القنوع أيضًا أن يرضى المحب بمزار طيف محبوبه فى النوم أو أن يرضى بالنظر إلى الجدران التى تحوى المحبوب.

أو أن يرضى الإنسان بالمشاركة فيمن يحب، ويستنكر ابن حزم هذا الموقف بشدة.

وربما يقع للمحب الصادق الذى لا يستطيع أن يجتمع بمحبوبه بعض العلل النفسية والجسمانية تختلف عن العلل التى يكون سببها بيولوجى؛ فالأغراض الواقعة من المحبة غير العلل الواقعة من هجمات العلل ويعززها الطبيب الحاذق والمتفرّس الناقد"...

وفى هذا الصدد يروى لنا بعض الحالات التى سمع عنها، وأدي المحب فيها بصاحبه إلى الخبل أو الجنون، وذلك لسيطرة المحبوب على ذهنه وتغلب الأفكار السوداوية على نفسيته. ويقول أيضًا إن فى البداية يمكن معالجة المريض إما بالوصل وإما بوسائل أخرى، ولكن إذا استفحلت الحالة فلا يقدر لها علاج وابن حزم يعتبر الجنون مرضًا من الأمراض يمكن علاجه ومداواته؛ فيقول:

"هذا إنما يتولد عن إدمان الفكر، فإذا غلبت الفكرة وتمكن الخلط السوداوي خرج الأمر عن حد الحب إلى حد الوله والجنون، وإذا أغفل التداوي فى أوائل المعاناة قَوِىَ جدًا ولم يوجد له دواء سوى الوصال"...

ولكن كل ما له أول فلابد له من آخر، وأعراض الدنيا نافدة فانية وزائلة مضمحلة، وبما أن الحب من هذه الأعراض فهو خاضع لهذه السُنَّة، فعاقبته أحد أمرين: "فإما اخْتِرَام منية وإما سلُّو حادث"، ويخصص ابن حزم باب بأكمله لتحليل هذه الظاهرة.

وفى هذا الباب يفرق ابن حزم بمنتهى الدقة بين (السلو والتصبر)؛ فهناك سلو طبيعي، وهو ما يسمى بالنسيان" يخلو به القلب ويفرغ به البال ويكون الإنسان كأنه لم يحب قط، "وآخر سلو تطبعى بقهر النفس، وهو المسمي بالتصبر: فترى المرء يُظْهِر التجلد وفى قلبه أشد لدغًا من وخز الإبر".

ثم ما هى الأسباب الموجبة للسلو أو التصبر؛ وهل صاحبها ملام أم لا؟ أن الأسباب الداعية للسلو ثمانية ثلاثة من قبل المحب وهي الملل أو الاستبدال والآتى بهما مذموم." ويكون فى بعض الأحيان السلو سببه الحياء؛ ففى هذه الحالة يذم السالي ويعذر المتصبر، وأربعة أسباب صاحبها المحبوب، واحد يُذم فيه السالى وهو الهجر وثلاثة لا يذم السالى فيها على أى وجه كان ناسيًا أم متصبراً وهى النفار والجفاء والغدر. أما السبب الثامن فهو خارج عن إرادة الإنسان: فهو إما الموت وإما بُعْد لا يُرجى بعده عودة وإما لعلة مزمنة طرأت على المحب، وهذه جميعًا تدخل تحت باب اليأس.

وفى بعض الأحيان لا يقدر المرء لا على السلو ولا على التصبر؛ "فربما تزايد الأمر وَرقَّ الطبع وعظُم الإشفاق، فكان سببًا للموت ومفارقة الدنيا". وقد جاء فى الآثار" مَن عشق فعف فمات فهو شهيد". ويصور ابن حزم حالات قد حدث فيها مثل هذا، ومن هذه القصص قصة أخيه وزوجته التى لم تقدر على الحياة بعد زوجها ففارقت الدنيا بعده بسنة.

ويتم ابن حزم رسالته ببابين طويلين عن قبح المعصية وفضل التعفف.

ويبدأ حديثه عن قبح المعصية بتحليل مستفيض عن النفس البشرية؛ فقد ركَّب الله في الإنسان طبيعتين متضادتين إحداها لا تشير إلا بخير ولا تحض إلا على حسن، وهى العقل وقائدها العدل. والثانية ضد لها لا تشير إلا إلى الشهوات ولا تقود إلا إلى الردى وهي النفس. فهاتان الطبيعتان قطبان فى الإنسان لا يتقابلان أبداً؛ فإذا غلب العقل النفس اتبعت العدل، وإذا غلبت النفسُ العقلَ عميت البصيرة فيسوى هنا ابن حزم بين الرجل والمرأة؛ فالرجال والنساء سواء فى المقدرة على قمع الشهوة - بعكس ما وقع فى ظن الكثيرين - فقد وجُدت صالحات من النساء كما وجُد صالحون من الرجال. والمهم فى التعفف هو ضبط الإرادة وحسن توجيه الانتباه؛ فقد جعلت النظرة الأولى لك والأخرى عليك. وابن حزم يذكرنا بأن بنية الإنسان مدخولة ضعيفة؛ فلابد من

تجنب أسباب الخطر والتحامى بالذات عن مواطن الغواية إذا أُريد ضبط النفس وامتلاك زمام الذات. وكم أدّى طول الاختلاط وكثرة التنافس على النساء إلى سفك الدماء وإزهاق الأرواح. كما كانت الغيرة سببًا فى تعادى المتواصلين وتباغضهم بعد المحبة. ويؤكد ابن حزم أن المودة إذا استحالت إلى عداوة، صارت أفظع من الموت، وأنفذ من السم، وأمرُّ من السقم، وأوحش من زوال النعم، وأقبح من حلول النقم.

ويختم ابن حزم رسالته بالحديث عن فضل التعفف والإشادة به وترك ركوب المعصية والفاحشة؛ فيقول:

"إن الرسول قد خص بمدحه" رجلاً دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال إنى أخاف الله، "وليس عند الله معصية أقبح من الزنا".

ثالثًا : دراسة وتحليل:

١- لماذا كتب ابن حزم رسالته؟

ما الذى يدفع عالمًا فقيهًا كابن حزم لكتابة رسالة فى الحب؟

يرد ابن حزم فى صدر رسالته على هذا التساؤل بأنه استجابة لصديق لا يسميه ولا يدل عليه بأكثر من أن كتابه ورد ابن حزم من ألمرية، وأن له عليه حق النشأة ومحبة الصبى، وأنه درج على مشاركته فى حلوه ومره وسره وجهره".. فإن كتابك وردني من مدينة ألمرية.. من تمسك بحبل الوفاء مثلك ورعى سالف الأذمة ووكيد المودات وحق النشأة ومحبة الصبى.. وأطلعتنى على مذهبك سجية لم تزل عليها من مشاركتك لى فى حلوك ومرك وسرك وجهرك.."[1]. ولا يصرح ابن حزم بأن صديقه كتب يطلب إليه أن

(١) الطوق: ص ٢

يصنف رسالة فى الحب؛ إذ لا يذكر عن كتاب صديقه ومضمونه سوى"... كتابك وردنى من مدينة المرية.. تذكر من حسن حالك ما يسرنى.. وكانت معانيك فى كتابك زائدة على ما عهدته من ساير كتبك.."[١]، بل يشير ابن حزم ضمنًا إلى أن صديقه لم يفصح عن غرضه فى كتابه وأسر ذلك إلى قصده بنفسه عندما يقول"... ثم كشفت إلى بإقبالك غرضك وأطلعتنى على مذهبك.. وكلفتنى – أعزك الله – أن أصنف لك رسالة فى صفة الحب ومعانيه.."[٢] هل طلب إليه صديقه هذا الطلب؟ أم أن هذا الأسلوب كان مجرد مدخل ارتآه ليكتب رسالة فى الحب؟ هذا ما لم نستطع تأكيده[٣]، فإن عدم ذكره لاسم صديقه ولا الدلالة عليه بأكثر مما سبق، بالإضافة إلى كثرة اعتذاره فى بداية رسالته عن كتابة رسالة فى الحب – ولولا طلب صديقه العزيز لما فعل – تجعلنا نتساءل عن حقيقة هذا الطلب"... فبادرت إلى مرغوبك ولولا الإيجاب لك لما تكلفته، فهذا من العفو، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقلب وحُسن المآب.."[٤]، ثم يندفع ابن حزم فى تبرير موقفه وتعزيزه بأسانيد عن ضرورة الترويح عن النفس حتى تقوى على مواجهة الجاد من الأمور".. حدثنى.. (بإسناد يرفعه إلى أبى الدرداء) إنه قال: أجمعوا النفوس بشيء من الباطل ليكون عونًا لها على الحق. ومن بعض أقوال الصالحين من السلف المرضى: من لم يحسن يتفنى لم يحسن يتقرى. وفى بعض الأثر: أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد.."[٥]، وبعد أن يعتذر ابن حزم هذا

---

(١) الطوق: ص ٢

(٢) الطوق: ص ٤

(٣) كان من الشائع بين الأقدمين كتابة الرسائل بناءً على طلب شخص ثم لا يسمونه – مثل مقدمة الجاحظ فى رسائله والخالدين فى الأشباه والنظائر، وأحيانا يسمونه – كما فى رسالة الغفران التى كتبها أبو العلاء " بناء على طلب ابن القارح وسمه.

(٤) الطوق: ص ٤

(٥) الطوق: ص ٤ – ٦

الاعتذار يذكرنا بأن الحب لم يحرم وأن القلوب بيد الله "الحب.. ليس بمنكر فى الديانة ولا بمحظور فى الشريعة؛ إذ القلوب بيد الله عز وجل، وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير...". وإذ يستطرد ابن حزم فى رسالته نجده قد تحرر[1] من تحرجه الأول، واندفع فى تقديم مفهومه للحب من موقف الرجل المثالى المتدين ذى القيم الأخلاقية العالية، حتى يقدم لنا نظرة متكاملة يبرز لنا فيها فهما عميقا وحديثا للنفس البشرية. وبعد أن يفرغ ما فى جعبته عن الحب نجده يقف ليختم كتابه بالحض على طاعة الله والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فيصف لنا قبح المعصية وفضل التعفف؛ فلا يسعنا سوى أن نلاحظ الترابط بين تقديم الرسالة وخاتمتها: ونلاحظ فى نفس الوقت انفصالهما عن صُلبها؛ فهل كتب ابن حزم رسالته يحض الناس على الرشد ويهديهم إلى العفة كما تقول مقدمته وخاتمته؟ أم أن موضوع الحب شد اهتمامه فأراد أن يكتب فيه رسالة وتحرج من ذلك، وهو الفقيه الجاد فقدم بالاعتذار وختم بمحاولة تصويرها درسًا أخلاقيًا؟ وهل كانت رسالته سواء هى هذا أم ذاك استجابة لصديق؟ أم أراد كتابتها فاختلق لها هذا الثوب؟ وإن كنا نجد أنفسنا عاجزين عن تقديم أجوبة مقنعة لهذه التساؤلات، فإنا لا نملك سوى إثارتها عسى أن يجد غيرنا إجابة شافية عليها.

وإذا كان ليفى بروفنسال قد ذهب إلى أن ابن حزم كتب الطوق ليجمع شعره، فإن طه حسين يذهب إلى أن ابن حزم"... لم يقصد به إلى الحب في نفسه إنما قصد به إلى الفن، إلى فن تصوير الحب والتعبير عنه، فقد ألف ابن حزم كتابه فى البلاغة إذن، وقصد به إلى أن يُعَلِّم الشعراء والكُتَّاب والشعراء خاصة كيف يتصورون الحب وكيف يصورونه فى الشعر والنثر. وآية ذلك هذه النماذج الشعرية التى بثها فى كل فصل من

(١) لم يبرز في صلب الرسالة نصحًا أو وعظًا مباشرًا سوى فى باب الواشي؛ حيث يستطرد طويلا فى ذم الكذب والنهى عنه ص ١٤٠ وذلك بخلاف البابين الأخيرين.

فصول الكتاب، وهى نماذج ينشئها هو ولا ينقلها عن غيره. وأكبر الظن أنه صنع كثيراً من هذه النماذج خاصة لهذا الكتاب.."[1]. وبذلك يصل إلى نظرة مخالفة لنظرة ليفى بروفنسال؛ حيث يرى أن كثيراً من هذه النماذج صنع لهذا الكتاب، ولم يصنع الكتاب ليضم هذه النماذج.

وإذا كنا خالفنا ليفى بروفنسال فى نظرته إلى الطوق كديوان شعر، فإنا لا نملك أن نتفق مع طه حسين فى النظر إلى الطوق ككتاب تعليمى قصد به كاتبه إلى تعليم فن الكتابة والشعر عن الحب وتصويره؛ فإن منهاج ابن حزم العقلى المباشر الصريح لا يترك مجالاً لتأويل غرضه بما لم يفصح عنه - وقد يمكننا القول بأن من يريد تعلم فن الكتابه والشعر عن الحب وتصويره يمكنه أن يجد منهلاً فى أكثر من موضع فى الطوق[2]، غير أن القول بأن كاتبه قصد منه إلى ذلك يُحَمِّل الأمور بأكثر مما تحتمل. وإن اعتذار[3] ابن حزم عن قول الشعر وتحرجه من الانتساب لطائفة الشعراء فيما يذهبون إليه، يستبعد أن يكون قد قصد إلى مخاطبة الشعراء وهدف إلى تعليمهم، كما أن اقتصاره فى رسالته على تقديم أشعاره فقط[4] يحد من قيمة الكتاب التعليمية بشكل واضح بما لا تظنه يغفل عن ذهن متوقد كابن حزم. وأنا نرى أن ابن حزم عندما روى شعره فى رسالة الطوق لم يقصد إلى تعليم الشعراء كما لم يهدف إلى حفظ تراثه الشعرى بين جلدتى رسالة، وإنما نذهب إلى أنه قصد من ذلك إلى التحلى بقرض الشعر سمة الرجل المثقف المرهف الحس فى التراث العربى - وخاصة فى العصور

---

(١) طه حسين: ألوان ص ١١٧

(٢) كل المواضع التى يصف فيها أعراض الحب ومعانيه.

(٣) الطوق: ص ٢٩٤.

(٤) الطوق: ص ٦ ، انظر ص ١٦ من هذا الباب (الثالث).

المتأخرة، الأمر الذى يفسر اقتصاره على شعره دون غيره ، ويفسر فى نفس الوقت تفاخره[1] بما لشعره من صفات وامتياز.

وإنا نرى فى الطوق أساسًا: دراسة متكاملة لظاهرة الحب فى إطارها النفسى والاجتماعى. وقد اشتملت على :

(أ) دراسة نفسية: تقدم تحليلاً دقيقًا - وفى بعض الأحيان حديثًا جدًا - للنفس البشرية.

(ب) وثيقة اجتماعية: تعرض لنا مجتمع ابن حزم القرطبى.

(جـ) ترجمة شخصية: نتعرف من خلالها على سمات من شخصية ابن حزم.

(د) رسالة أخلاقية: تناقش أنماط سلوك المحبين وتقيمها أخلاقيًا.

(هـ) رسالة فلسفية: حاول فيها ابن حزم البحث في ماهية الحب وكنهه.

إن اختلاف الرؤية لهذه الرسالة باختلاف الناظر إليها دليل على أصالتها وخصوصيتها. فقد رآها طه حسين - الأديب المعلم - رسالة تعليمية لفن تصور الحب وتصويره ، بينما رآها ليفى بروفنسال وثيقة اجتماعية دالة على مجتمع المثقفين والحكام فى قرطبة زمن كتابتها وديوانًا لأشعار ابن حزم، كما صنفها شوقى ضيف[2] وعلى أدهم[3] بين التراجم، ورأى زكريا إبراهيم[4] فيها ابن حزم عالمًا للنفس، كما أبرز يوسف الشارونى[5] جوانبها النفسية والفلسفية.

---

(١) الطوق: ص ٤٢ - ٢٩٦ - ١٧٨ - ٢٦٠.

(٢) شوقى ضيف: الترجمة الشخصية ص ٤٠.

(٣) علي أدهم: بعض مؤرخى الإسلام ص ٧٦.

(٤) زكريا إبراهيم: ابن حزم الأندلسى - باب عالم النفس ص ٢٣٢ - ٢٥٨.

(٥) يوسف الشارونى: دراسات فى الحب.

وإن كان تباين هذه النظرات مُظهراً لخصوبة الرسالة وتعدد جوانبها فإن حقيقتها هى جماع ذلك كله. وإن ما يراه كلٌ فيها يعبر فى واقع الأمر عن نظرة شخصية تعكس كثيراً من تخصص ومجال اهتمام الناظر نفسه.

٢- الطوق: دراسة نفسية

قد نسمى المنهج الذى اتبعه ابن حزم فى الطوق بالمنهج الاستنباطى وهو يعتمد على ملاحظة النفس البشرية لمعرفتها ودراستها. ولجأ ابن حزم فى دراسته إلى الملاحظة المباشرة لمعاصريه ثم خرج من تلك الملاحظات بنتائج تكاد تكون أقرب إلى النظريات. وقد استخدم نفسه أيضًا كمادة لهذه الملاحظة، فكشف عن خبايا نفسه ومشاعره، ويحدثنا عن نفسه فى صراحة رائعة؛ فهو يعلم أنه لا يمكن إدراك معانى الحب وحقيقته إلا بالمعاناة؛ فابن حزم إذن "أقرب إلى العالم الذى يؤثر البحث والاستقصاء، ويعتمد على الملاحظة والمشاهدة منه إلى الأديب، ويستنبط من هذا كله أصولاً وقواعد هى أشبه بالعلم وأقرب إليه من شبهها بالأدب وقربها إليه. فليس الذى يعنيه أن يروى الأخبار، ولا أن يستنبئ الخيال، ولا أن يفلسف فى غير موضع الفلسفة، ولكن الذى يعنيه هو أن ينظر إلى الواقع ويعمد إليه ويأخذ منه فى غير تكلف ولا تصنع ويريد العلم ويعتمد على الظواهر الواقعة"[1].

ومنهج ابن حزم منهج عقلانى صارم لجأ إلى التقسيم المنطقى وتبويب كل أعراض الحب تبويبًا منسقًا متسلسلاً. وإذ نعرض نظرته النفسية للحب وأعراضه فإننا نحرص على احترام التقسيم الذى يلتزمه وإبراز الفوارق الدقيقة المرهفة التى يراها بين نفس

---

(١) طه حسين: ألوان ص ١٠٦.

المحب والمحبوب فى مختلف المواقف والمراحل ودوافعهما لمختلف أنواع السلوك فى مختلف الظروف والأحوال.

(أ) أنواع المحبة ودرجاتها:

يفرق ابن حزم بين أنواع المحبة والأسباب الموجبة لها ويكتفى بسرد هذه الضروب المختلفة دون تعريفها وتحليلها. فالمحبة ضروب "أفضلها محبة المتحابين فى الله عز وجل إما لاجتهاد فى العمل وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب وإما لفضل علم يمنحه الإنسان ومحبة القرابة ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ومحبة التصاحب والمعرفة ومحبة البرّ يضعه المرء عند أخيه ومحبة لطمع فى جاه المحبوب ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره ومحبة لبلوغ اللذة وقضاء الوطر ومحبة العشق.."[1].

ولم يتعرض ابن حزم فى الطوق لدرجات المحبة كيف تنمو وتتبلور، ولكننا نجد فى رسالته "مداواة النفوس "فقرة إجمالية يفردها لتعريف مراتب المحبة؛ فيقول: "درج المحبة خمسة":

١- أولها الاستحسان: هو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة أو يستحسن أخلاقه وهذا يدخل فى باب التصادق.

٢- ثم الإعجاب: وهو رغبة الناظر إلى المنظور إليه فى قربه.

٣- ثم الألفة: وهى الوحشة إليه متى غاب.

٤- ثم الكلف: وهو غلبة شغل البال به، وهذا النوع يسمى فى باب الغزل بالعشق.

---

(١) الطوق: ص ١٨.

٥- ثم الشغف: وهو امتناع النوم والأكل والشرب إلا اليسير من ذلك، وربما أدى ذلك إلى المرض أو إلى التوسوس أو إلى الموت وليس وراء هذا منزلة فى تناهى المحبة أصلاً(١).

ففى الطوق يعتبر ابن حزم أن حب العشق هو أعلى مراتب المحبة وأنقاها أما فى رسالة "مداواة النفوس" فيضع فى أعلى درجات الحب "الشغف"، أما العشق فدونه.

ويفرق ابن حزم بين العشق وأنواع المحبة الأخرى من حيث الطبيعة والسبب وطريقة التولد والنمو. أما من حيث الطبيعة فالعشق اتصال روحانى وتمازج نفسانى، وهذا يتطلب التشابه بين الأرواح واتفاق الصفات الطبيعية "وكلما زادت الأشباه زادت المجانسة وتأكدت المودة"(٢). وهذا الضرب من المحبة لا يصح إلا بعد المطاولة وكثير المشابهة وتمادى الأنس.

"فَمَحَبَّةُ صِدْقٍ لَمْ تَكُنْ بِنْتَ سَاعَةٍ   وَلاَ وُرِيَتْ حَينَ ارْتِيَادِ زِنَادُهَا
وَلَكِنْ عَلَى مَهْلٍ سَرَتْ وَتَوَلَّدَتْ   بِطُولِ امْتِزَاجٍ فَاسْتَقَرَّ عِمَادُهَا"(٣)

أما باقى أنواع المحبة فإنها نتيجة إعمال الخيال ولا تمت للواقع بصلة. فمن أحب فى النوم شخصاً رآه فى الحلم أو أن يحب شخصاً وصف له، فهذا عند ابن حزم بنيان هاوٍ لا يمت للحقيقة بصلة؛ لأن الإنسان حينذاك يُمَثِّل لنفسه صورة يتوهمها، وهذه الضروب من المحبة نافذة بنفس السرعة التى وجدت بها.

أما عن الحب من نظرة واحدة فيرفضه ابن حزم رفضًا تامًا، ويعتبره لونًا من الشهوة وهو استحسان جسدى، والفرق بين الشهوة والعشق هو أن الأولى هى

(١) مداواة النفوس: ص ١٤١ رقم ١٠٣.

(٢) الطوق: ص ٢٢.

(٣) الطوق: ص ٦٤.

استحسان الصورة أما الثانى فهو استحسان نفساني، ولذلك نرى أن الحب عند ابن حزم مثالى، ولكنه فى الوقت نفسه لا ينفى الحب الحسى على الإطلاق، ولكنه يعتبره خطوة أولى يمكن أن يتبلور فيما بعد إلى عشق ويقول "إن مثل هذا (الجماع) وشبهه إذا وقع وافق أخلاق النفس وولَّد المحبة؛ إذ الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات إليها"[1]، ويفسر ذلك بأن النفس ترنو إلى الصورة الحسنة لأنها حسنة فتولع بكل شىء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة؛ فهى" إذا رأت بعضها تثبتت فيه فإن ميزت وراءها شيئًا من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وإن لم تميز وراءها شيئًا من أشكالها لم يتجاوز أحبابها الصورة، وذلك هو الشهوة، وأن للصور لتوصيلاً عجيبًا بين أجزاء النفوس النائية[2].

فابن حزم يفرق إذن بين العشق وأنواع المحبة الأخرى، ولا يعتبر هذه الضروب الأخرى من المحبة صادقة بل يعدها أقرب إلى النفاق والتدجيل منها إلى الحب. فكل ما عدا العشق فهو إما أضغاث من صنع الخيال وإما شهوة، وهذا التفسير فى رأينا قاصر؛ لأن ابن حزم يرفض كل ألوان الحب وضروبه التى لا تتفق ومذهبه، والتى لا تقبلها عقليته المنطقية. فالحب عنده يُبنى على المعرفة الواعية للمحبوب والاقتناع الذهنى، ولكنه لا يعترف بدور العاطفة فى بلورة الحب، وأننا لا يمكننا إنكار وجود الخيال ودوره فى هذه العملية، بينما ابن حزم رجل منطقى جدلى يجب أن يفسر كل شىء تفسيرًا يُرضى العقل أولاً، ولكنه لا يتمتع بخيال خصب يمكنه من تصور تجارب الغير وقبولها . والقدرة على التخيل تختلف عن الحساسية المرهفة؛ فابن حزم حساس وله نظرة نافذة، ويتمكن من ملاحظة ومشاهدة التجارب، ولكنه لا يستطيع أن يتصورها ويقبلها .

(١) الطوق: ص ٦٨.

(٢) الطوق: ص ٢٤.

وابن حزم وهو يقدم هذا الضرب من المحبة – مع المطاولة – الذى يتولد وينمو مع المعاشرة والتوافق – يعترف بأن هذا هو مذهبه. ونجد ابن حزم يقف قاصراً عن تفهم أو تصور طبائع أخرى غير طبيعته "وإنى لأطيل العجب من كل من يدعى أنه يحب من نظرة واحدة ولا أكاد أصدقه ولا أجعل حبه إلا ضرباً من الشهوة.."[1]. ويذهب ابن حزم إلى أبعد من ذلك عندما يخضع كل ادعاء بالحب لتحليل عقلى منطقى يرفض به الجوانب العاطفية فى شخصية الإنسان ويفترضه آلة رشيدة تخضع للمنطق ولا تستجيب لسواه. فمن أحب بناء على وصف وصف له فهو تخيل لأنه يمثل لنفسه صورة يتوهمها وعيناً يقيمها نصب ضميره لا يتمثل فى هاجسه غيرها.."[2]، ومن أحب من نظرة واحدة فهو لون من الشهوة بنى على استحسان الصورة" ومخبر بسرعة السلو وشاهد الطرافة والملل"[3]؛ كل ذلك رغم ابتدائه بالقول إن القلوب بيد الله وألا سلطان لشخص على ما يميل إليه قلبه.

وإنا نرى هذا العجز عن تصور ما لا يتفق مع ذاته ومشربه إنما هو قصور فى خيال ابن حزم وعجز عن تخيل أنماط مخالفة؛ فهو رجل جدلى منطقى يحب أن يفسر كل شيء تفسيراً يطمئن إليه العقل. ورغم حساسيته المرهفة ونظرته النافذة التى تمكنه من دقة الملاحظة وأن يضع إصبعه على الفوارق الدقيقة بين دوافع النفس وخلجاتها، نقول رغم كل هذا نجده يقف عاجزاً عن تقبل المواقف النفسية التى لا يقتنع بها عقله وتختلف عن مذهبه ويراها أحط مما يذهب إليه وينتهجه. فإذا لم يكن صاحب هذه التجارب المخالفة مدعياً كذوبا فهو على الأقل يتخيل أنه محب مخدوع فى وهمه هذا..

(١) الطوق: ص ٦٢.

(٢) الطوق: ص ٥٢ .

(٣) الطوق: ص ٦٠.

فهو لا يسلم بوجود مواقف مختلفة فى أسبابها ودوافعها متساوية فى فضلها بل يجب أن تكون متدرجة فى الفضل أرفعها أقربها إلى موقفه العقلى وأحطها أبعدها عنه.

وتعرض ابن حزم فى "باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها" لنظرية "التثبيت"، وهو عبارة عن ارتباط المرء فى صباه بشخص أو بشىء ارتباطًا وثيقًا بحيث يدوم هذا الارتباط حتى بعد انتقاله إلى مرحلة النضج النفسى أو البلوغ العاطفى، ويصبغ هذا الارتباط شخصية المرء ويصبح جزءًا من نفسه ويلون مزاجه وميوله.

يفرق ابن حزم بين طبيعة الحب ومظاهره قبل الإعلان والاستعار وبعدهما. وهذه التفرقة تبدو واضحة فى أعراض مختلفة، من أوضحها علامات الحب؛ فهى تختلف اختلافًا جوهريًا قبل إعلان الحب وبعده. ففى الحالة الأولى يحاول المحب جذب انتباه المحبوب الذى يجهل تمامًا عواطفه وفى نفس هذا الوقت يحاول المحب أن يستميل قلب المحبوب بإظهار ما يرضيه وما يطابق ميوله ومزاجه؛ فهناك تصرفات وسلوك يسلكها المحب للوصول إلى غايته، منها:

- إدمان النظر.
- الإقبال بالحديث.
- الاتصال للحديث.
- الإسراع بالسير نحو المكان الذى يكون فيه.
- الدنو منه.
- التباطؤ فى المشى عند القيام عنه.

كما نرى المحب يحاول التحلى بصفات ليست فيه ولم يُطبع عليها. فنرى البخيل يجود والقطوب يتطلق والجبان يتشجع وغليظ الطبع يتظرف والجاهل يتأدب والتفل يتزين والفقر يتجمل وذا سن يتفتى والناسك يتفتك والمصون يتهتك.

أما بعد إعلان الحب وتحكمه فتتغير طبيعة العلاقة بين المتحابين وتتغير علامات الحب وتصبح أكثر وضوحًا. وهذه العلامات تنقسم قسمين: الأول علامات تدل على العلاقة القائمة بين المتحابين منها "التجاذب على الشيء والميل بالاتكاء والتعمد لمس اليد"(١). وقد أفرد ابن حزم هنا فقرة غار فيها في أعماق النفس، ويشرح فيها طبيعة التشاجر الذي يقع بين المتحابين، وهو يختلف عن الخلافات التي تقع بين غيرهما؛ لأن النفار الذي يقع بين المتحابين يمثل نوعًا من الامتحان لاختبار عاطفة كل منهما. ولذلك لا يدوم هذا الشجار وسريعًا ما تعود المياه إلى مجاريها.

أما مجموعة العلامات الأخرى فتدل على تمكن الحب من قلب المحب ومنها حب الوحدة والأنس بالانفراد ونحول في الجسم دون حر يكون فيه ولا وجع مانع من التقلب والحركة والمشي والسهر.."(٢).

والطريقة التي يعبر بها المحب عن حبه قبل الإعلان تختلف عنها بعده. ففي حالة عدم الإعلان يتبع المحب أسلوبًا خاصًا؛ لأنه لا يعلم حقيقة موقف المحبوب، ويحاول تحسس ما في نفسه والاطلاع على ما يكنه له من ود. ولذلك يظهر تدرج واضح في السلوك الذي يتبعه المحب في التعبير عن حبه كلما اتضح له أن المحبوب يستجيب لما يبديه له من محبة.

ففي بداية العلاقة يُعَرِّض المحب بالقول: إما بإنشاد شعر أو بإرسال مَثَل أو تعمية بيت أو طرح لغز أو تسليط كلام"(٣). والتعريض بالقول يختلف باختلاف المتلقي: "فالناس يختلفون في ذلك على قدر إدراكهم وعلى حسب ما يرونه من أحبتهم من نفار أو أنس أو فطنة أو بلادة"(٤).

---

(١) الطوق: ص ٣٤.

(٢) الطوق: ص ٣٨.

(٣) الطوق: ص ٧٦.

(٤) الطوق: ص ٧٦.

أما المرحلة الثانية من التعريض بالقول فتقع بعد المكاشفة فيتبادل المحبان الحديث بصورة تبدو غامضة للسامع، ولكنها لغة يفهمها الاثنان.

ونتيجة هذا التفاهم الوطيد الذى نشأ بينهما فإنه يمكنهما التخاطب والتعبير عن معان دقيقة بالنظرات، فلغة العيون بليغة "فيقطع (بها) ويتواصل ويوعد ويهدد ويقبض ويبسط ويؤمر وينهى وتضرب بها الوعود وينبه على الرقيب ويضحك ويحزن ويسأل ويجاب ويمنع ويعطى"(١).

"والحب أوله هزل وآخره جد"(٢)؛ فابن حزم يقر بأن للحب سلطانًا على النفس. ولكن هذا التمكن لا يحدث فى أول الحب وقبل استعاره، ولكن إذا طغى على النفس فلا يستطيع المحب أن يحكم عقله فى عواطفه "ولقد رأيت... من أن أحس من نفسه بابتداء هوى أو توجس من استحسانه ميلاً إلى بعض الصور استعمل الهجر وترك الإلمام لئلا يزيد ما يجد فيخرج الأمر عن يده ويحال بين العير والنزوان"(٣)؛ فإذا استتب العشق فى النفس يصبح أقوى من العقل "حتى يمثل الحسن فى تمثال القبيح والقبيح فى هيئة الحسن"(٤)، ولذلك تتلاشى الإرادة تمامًا فتكون نتيجة ذلك أن المرء يتأثر بالمحبوب إلى أقصى حد حتى يحاول أن يتحلى بصفات ليست فيه ويعتنق أفكارًا ومبادئ ليست من صميم جوهره، "فربما ترى شرس الخلق صعب الشكيمة جموح القياد ماضى العزيمة حمى الأنف أبى الخسف فما هو إلا أن يتنسم نسيم الحب ويتورط غمره ويعوم فى بحره عادت الشراسة لينًا والصعوبة سهولة والمضاء كلالة والحمية استسلامًا"(٥).

---

(١) الطوق: ص ٨٠.

(٢) الطوق: ص ١٢.

(٣) الطوق: ص ٦٢.

(٤) الطوق: ص ١٠٠.

(٥) الطوق: ص ١٠٦.

ويصل الأمر إلى أن يحول الحب دون تمييز الأمور وقد يؤدى بالمرء إلى الجنون وفقدان الاتزان، ويروى ابن حزم قصتين لرجلين[1] مشهورين جليلين فقدا عقولهما واختلطا بسبب الحب، وربما أدى الحب أيضًا إلى الموت[2]، وإذا تزايد الأمر رق الطبع وعظم الإشفاق.

كل هذا دليل على ضعف النفس البشرية؛ فإذا كان المرء يريد أن يملك زمام أمره فلا يجب أن يترك عاطفة الحب تنمو ثم يحاول التحكم فيها وضبطها بعد ذلك فيفشل. فلا داعى أن يترك الزمام لعواطفه؛ لأن العقل لا يتمكن من التحكم فى العواطف مطلقًا ولاسيما إذا جمحت وانطلقت:

لاَ تَتبَّعِ النَّفْسَ وَالهَوَى وَدَعْ التَّعَرُّضَ لِلْمِحَنِ[3]

ولقد رأينا أن ابن حزم يفرق بين المحب والمحبوب، بينما نجده لا يفرق بين الرجل والمرأة عندما يعرض نظرياته فى الحب، ويعتبرهما متماثلين فى موقفهما من الحب وأعراضه. فهو إذن يقسم الإنسان إلى محب ومحبوب بغض النظر عن جنس المحب أو المحبوب.

ولا يعتبر ابن حزم الحب علاقة متكافئة يتساوى فيها الطرفان، بل هى طلب من جانب وقبول أو رفض من الجانب الآخر، ولهذا تختلف التزامات كل من الطرفين إزاء هذه العلاقة وإزاء الطرف الآخر. فابن حزم يلحق الحب بالمحب ويتكلم عن معانى الحب وأعراضه وظواهره وشتى آفاته من وجهة نظر المحب فى معظم الأحيان.

(١) الطوق: ص ٢٦٨.

(٢) الطوق: ص ٢٩٨.

(٣) الطوق: ص ٣٢٠.

ونلتقى بهذه التفرقة فى أول الرسالة عندما يحاول ابن حزم تفسير الحب من جانب واحد فى إطار تعريفه للحب على أنه "اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع"(١)، وهذا التعريف يوجب وجود حب متبادل بين الشخصين؛ إذ إنهما فى الأصل نفس واحدة، فكيف إذن يقع الحب من جانب واحد؟ فهنا يفرق ابن حزم بين المحب والمحبوب قائلاً: "نفس الذى لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية فلم تحس بالجزء الذى كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هى ولو تخلصت لاستويا فى الاتصال والمحبة. ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها فى المجاورة طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته جاذبة له لو أمكنها كالمغنطيس والحديد"(٢).

فالمحب إذن إيجابى والمحبوب سلبى؛ فالمحب هو الطالب والساعى إلى الحب والمجاهر به، وهو الذى يتأثر بالحب ويسهر الليالى ويتعذب ويمرض، وربما يجن أو حتى يؤدى به حبه إلى الموت.

وعلى المحب واجبات لا تنطبق على المحبوب؛ فالوفاء أوجب على المحب لأنه هو الذى بدأ بالمحبة ولم يجبره أحد على ذلك. أما المحبوب فهو المقصود نحوه وهو مخير فى القبول أو الرفض، فإن قبل فغاية الرجاء، وإن أبى فلا يستحق اللوم. ولذلك يذم ابن حزم المحب السالى والمحب الملول. ويجعل صفة الملل أخص بالمحبوبين، ويقول إنه أبعد صفة الملل عن المحبين، وجعلها فى المحبوبين "فهم بالجملة أهل التجنى والتظنى والتعرض للمقاطعة، وأما من تزيا باسم الحب وهو ملول فليس منهم، وحقه ألا يتجرع مذاقه، وينفى عن أهل هذه الصفة ولا يدخل فى جملتهم"(٣)، ولذلك لا يجد الواشى

(١) الطوق: ص ١٤.

(٢) الطوق: ص ٢٠.

(٣) الطوق: ص ١٨٨.

طريقًا إلى المحب، فأكثر ما تكون الوشاية فإلى المحبوب "أما المحب فهيهات حال الجريص دون القريض ومنع الحرب من الطرب وشغله بما هو مانع له من استماع الواشى وقد علم الوشاة ذلك، وإنما يقصدون إلى الخلى البال الصائل بحوزة الملك المتعتب عند أقل سبب"(١).

ومن الشروط الواجبة على المحب أن يخضع تمامًا للمحبوب، يحاول إرضاءه بكل الوسائل المكنة ويطيعه طاعة عمياء، ويصرف طباعه قسرًا إلى طباع من يحبه، ويتحمل تجنى المحبوب، ولكن ابن حزم يقر أن هذا الخضوع والاستسلام ليس مذلة، ويشرح ذلك بالتفصيل فى باب الطاعة حيث يظهر سلطان الحب على نفس المحب. وأن للحب تأثيرًا عميقًا عليه ويدفعه إلى الخضوع تمامًا لإرادة المحبوب، ويسلبه إرادته الشخصية.

ويفرق ابن حزم بين شخصية المحب عندما يتعامل مع سائر الناس وعندما يتعامل مع المحبوب؛ فقد يبدو المرء أمام الناس لاسيما الحكام قويًا وجسورًا، ويكون أمام المحبوب خاضعًا ومستسلمًا. و"لقد وطئت بساط الخلفاء وشاهدت محاضر الملوك فما رأيت هيبة تعدل هيبة محب لمحبوبه، "فما رأيت أذل من موقف محب هيمان بين يدى محبوب غضبان قد غمره السخط وغلب عليه الجفاء. ولقد امتحنت الأمرين وكنت فى الحالة الأولى أشد من الحديد وأنفذ من السيف ولا أجيب إلى دنية ولا أساعد على الخضوع وفى الثانية أذل من الرداء وألين من القطن أبادر إلى أقصى غايات التذلل لو نفع وأغتنم فرصة الخضوع لو نجع وأتحلل بلسانى وأغوص على دقائق المعانى ببيانى وأفنن القول فنونًا وأتصدى بكل ما يوجب الترضى"(٢).

---

(١) الطوق: ص ١٣٤.

(٢) الطوق: ص ١٨٢.

فابن حزم لا يعتبر إذن أن صبر المحب على مذلة المحبوب دناءة فى النفس، وذلك لأن العلاقة بين المحب والمحبوب تختلف عن سائر العلاقات الأخرى؛ إذ إن المحبوب ليس كفواً ولا نظيراً[1]، ولذلك يجب ألا يتعامل المحب معه حسب قوانين التعامل الاجتماعية الأخرى ولا يحتاج المحب أن يأخذ بثأره إذا أهانه المحبوب.

(ب) بعض الملامح عن تحليل النفس:

إذا دلت دراسة الطوق من الناحية النفسية على شىء فإنها تكشف نفاذ نظرة ابن حزم إلى النفس البشرية ومقوماتها وخلجاتها ودوافعها.

وإفراد ابن حزم بعض الملاحظات عن المرأة وسلوكها جديرة باهتمامنا، فهو العليم بنفس المرأة؛ إذ إنه نشأ بين أيدى النساء وربى فى حجورهن ويقول إنه مذ أول فهمه أعمل ذهنه على تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك، فاطلع على خبايا نفس المرأة وتوصل إلى بعض النتائج بالنسبة لها. فهو يرى أنها لا تختلف عن الرجل فى المقومات الجوهرية التى تشكل نفسها، فيستوى الرجل والمرأة فى الأعراض العامة للحب ولا يفرق ابن حزم بين مشاعر وانفعالات الرجل والمرأة أو حتى فى بعض التصرفات العامة؛ فعندما يتكلم عن التكلف الذى يطرأ على سلوك المرأة عندما تشعر أن رجلاً يراقبها يقر أن هذا يقع للرجال أيضاً، فيقول "وما رأيت قط امرأة تحس أن رجلاً يراها أو يسمع حسها إلا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل وأتت بكلام زائد كانت عنه فى غنية مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك ورأيت التهمم لمخارج لفظها وهيئة تقلبها لائحاً فيها ظاهراً عليها لا خفاء فيه. والرجال كذلك إذا أحسوا بالنساء.

---

(١) الطوق: ص ١١٠.

وأما إظهار الزينة وترتيبُ المشى واصطناع المرح عند خُطور المرأة بالرجل واجتياز الرجل بالمرأة فهو أشهرُ من الشمس(١).

ويثبت ابن حزم أن الرجل والمرأة يستويان فى قمع الشهوات أو فى الاستسلام لها. فالمرأة مثل الرجل معرضة للإحساس بالرغبة الجنسية، وليست أداة فى أيدى الرجل يشبع بها شهوته، وتستطيع مثله أن تقمع هذه الرغبة أو أن تستسلم لها. ولا يرى ابن حزم أن المرأة أقل عقلاً وديناً من الرجل بل يعتبرها كائنًا مستقلاً يتمتع بكل الإمكانيات النفسية والعقلية والجسمانية.

ولكن هناك فروقًا بين الرجل والمرأة نتيجة التكوين الجسماني والأوضاع الاجتماعية. فالمرأة أدق وأنعم وعرضة لأن تتأثر بشدائد الدنيا أكثر من الرجل؛ لأنها غير مهيئة للكفاح ومحمية إلى حد كبير من مواجهة الصعاب والعقبات. كما أن عزلتها الاجتماعية وظروفها المعيشية تنعكس على نفسها وتملى عليها سلوكًا يختلف عن سلوك الرجل: "فالنساء متفرغات البال من كل شىء إلا من الجماع ودواعيه والغزل وأسبابه والتآلف ووجوهه لا شغل لهن غيره ولا خُلِقْنَ لسواه، والرجال مقتسمون فى كسب المال وصحبة السلطان وطلب العلم وعيالة العيال ومكابدة الأسفار والصيد وضروب الصناعات ومباشرة الحروب وملاقاة الفتن وتحمل المخاوف وعمارة الأرض، وهذا كله متحيف للفراغ صارف عن طريق الباطل"(٢).

فالمرأة إذن متفرغة، خالية الذهن من المشغوليات والمشاكل، ولذلك تبحث عن الحب؛ فإذا أريد للمرأة أن تتجنب مثل هذا فيجب أن يوجد ما يشغلها، و"كان الملك من ملوك السودان يوكل ثقة له بنسائه يلقى عليهن ضريبة من غزل الصوف يشتغلن بها

---

(١) الطوق: ص ٢٢٤.

(٢) الطوق: ص ١٢٦.

أبد الدهر، لأنهم يقولون إن المرأة إذا بقيت بغير شغل إنما تتشوق إلى الرجال وتحن إلى النكاح"[1].

ومن جانب آخر، فإن عزلة المرأة تغذى خيالها وتجعلها أقل واقعية من الرجل، كما أنها بطبيعتها تميل إلى الحب، ويحتل مكانة كبيرة فى حياتها، ولذلك يقول ابن حزم.إن الحب بالوصف يقع أكثر فى ربات الخدور المحجوبات من أهل البيوتات[2].

كما أن شغف النساء بالحب وأهميته فى حياتهن تجعلهن يتعاطفن مع كل قصة حب:

- يحاولن التقريب بين المحبين.
- أكثر عونًا من الرجال، فيعين بعضهن البعض.
- أحفظ للسر من الرجال وإذا لم يفعلن لقين أسوأ معاملة من أخواتهن ومثلهن من الحب مثل أعضاء القبيلة الكبيرة التى يربطها رباط وثيق من الولاء للقبيلة وباقى أعضائها . وتدفعهن هذه الروح القبلية إلى مساعدة المحبين دون تفريق، والتداعى إلى التعاطف مع ما يقع أمامهن من قصص الحب، ومعاقبة من تخرج على تقاليد هذه القبيلة الكبيرة.

وتعرض ابن حزم لتحليل بعض الشخصيات التى تمثل أنواعًا نمطية من السلوك فى الحب مثل عرضه لشخصية أبى عامر بن أبى عامر - التى تقابل شخصيته شخصية "دون جوان" فى الأدب الغربى[3] - وهذه الشخصية لها مقومات واضحة:

(١) الطوق: ص ١٢٦.

(٢) الطوق: ص ٥٢.

(٣) يوسف الشارونى: دراسات فى الحب ص ٥٠.

١- التقلب: فهو مثل أبى براقش حينًا يكون فى ملابس الملوك وحينًا فى ملابس الفتاك.

٢- الملل: فكان يمل اسمه فضلاً عن غير ذلك، وأما إخوانه فإنه تبدل بهم فى عمره على قصره مرارًا.

٣- سرعة التعلق بالجارية ثم سرعة النفار منها إذا امتلكها.

وأبو عامر يمثل الشخص القلق الذى لا يستطيع المداومة على شىء، والذى يبحث عن الإثارة فى حياته دائمًا. ولذلك يهتم بالمغامرات العاطفية لا بالحب. وأبو عامر مثل دون جوان يتصف بجمال الصورة وجاذبية لا تقاوم، "وكانت الشوارع تخلو من السيارة ويتعمدون الخطور على باب داره لا لشىء إلا للنظر إليه"[١]. ولذلك كانت النساء تحبه وتعشقه، ومات فى حبه جوارٍ كن علقن أمالهن عليه، ولكنه لا يصبر على حب والدافع الوحيد الذى يحركه هو رغبة الغلبة والسيطرة على قلب المرأة؛ فإذا توصل إلى تلك فقد الحافز الذى يربطه بها فتركها.

ويعتبر ابن حزم أن مثل هذا الرجل لا رجاء منه؛ فلا يجب أن يُشغل به البال ولا يوثق به ولا يرجى فى وفائه. والعلاج الوحيد الذى يقترحه ابن حزم لمثل هذا الشخص هو ألا تتاح له فرصة الاطمئنان إلى محبوبه، وألا يشعر بامتلاكه. فعلى محبه أن يبادره بالهجر؛ فربما كان ذلك دافعًا لمثل هذه الشخصية على الحفاظ على الصلة والمداومة عليها.

تمكن ابن حزم من الغور فى العواطف والمشاعر، ومن تحليلها تحليلاً دقيقًا مفصلاً، ومن التعرف على كل دقائقها. ومن أكمل وأعمق الأبواب التى أفردها لمثل هذه

(١) الطوق: ص ١٨٨ - ١٩٠.

الدراسة "باب السلو"، فجاء هذا الباب مطولاً مليئًا بالملاحظات الثاقبة النافذة. ويتناول ابن حزم هذه الظاهرة من حيث طبيعتها ومن حيث الشخص السالى والأسباب الموجبة للسلو ثم يطلق على كل فئة من هذه الفئات أحكامه الأخلاقية. أما عن طبيعة السلو نفسه فهناك نوعان منه:

نوع لا تلعب فيه الإرادة دوراً، وهو طبيعى فى الإنسان، ويسميه ابن حزم "بالنسيان"، ونوع يخضع للإرادة وهو تطبعى ولا يحدث إلا بمجهود كبير ورياضة نفسية مستمرة، ويسميه ابن حزم "بالتصبر".

وعلى الرغم من أن النسيان والتصبر يؤديان إلى نفس النتيجة فإنهما يختلفان اختلافًا جذريًا؛ إذ إن الأول سلبى فيخلو القلب تمامًا من الحب ويصبح المرء وكأنه لم يحب أبداً. أما الثانى فيقوم على قهر النفس وهو إرادى يختاره المرء لأسباب توجيه، وهو ليس بناسٍ وتنطوى نفسه على عذاب أليم؛ لأن الحب ما زال حيًا فى قلبه، ولكنه يرى التصبر أفضل له من الاستمرار فى علاقة لا يرضى عنها.

ولا يستمر ابن حزم فى التفرقة بين النسيان والتصبر عنه تعرضه لسرد الأسباب الموجبة للسلو، بل يجمع بينهما. غير أننا نرى أن ذلك لا يستقيم مع ما ذهب إليه من قبل عندما فرق بين الدوافع الموجبة للتصبر وعن أسباب النسيان. ويسند ابن حزم السلو إلى المحب دون المحبوب، ويقسم الأسباب الموجبة للسلو إلى ثمانية أقسام، ثلاثة من قبل المحب وهى: الملل أو الاستبدال أو الحياء وأربعة تكون من قبل المحبوب: الهجر أو النفار أو الجفاء أو الغدر، وهناك سبب ثامن لا من المحب ولا من المحبوب ولكنه من الله وهو اليأس. ولكن ابن حزم لا يوضح هنا أى الأسباب موجب للنسيان أو داع إليه، وأى الأسباب يختار فيه المحب التصبر، ولكنه يكتفى بالحكم على المحب فى أية الحالات هو ملام وفى أية الحالات هو معذور.

ورغم أن باب السلو من أكثر الأبواب غوراً فى أعماق النفس والتعرض لدوافعها، فإن الطوق يزخر بالملاحظات العميقة التى تنم عن كاتب عليم بالنفس البشرية

وانفعالاتها واعيًا بتأثير التجارب عليها، مقدرًا لضعفها أمام الخطوب والصعاب. ويبدو ذلك واضحًا فى باب البَيْن عندما يصف الفراق وشدته على النفس قائلاً "ما شىء من دواهى الدنيا يعدل الافتراق ولو سالت الأرواح به فضلاً عن الدموع كان قليلاً"(١). ثم يذهب إلى التفرقة بين الهجر والبين وأيهما أشد، ويوضح موقفه الخاص من هذه المشكلة، فيربط ابن حزم بين هاتين الظاهرتين وطبيعة الشخص التى يمر بهما.

فلا يستوى تأثير الأحداث على مختلف النفوس "وكل يستشبع من هذين (أى الهجر والبين) ما ضاد طبعه"(٢).

وأطال ابن حزم فى وصف الوصل، ويرى أنه "الحياة المجددة والعيش السنى والسرور الدائم ورحمة من الله عظيمة... فوصل المحبوب هو الصفاء الذى لا كدر فيه والفرح الذى لا شائبة فيه ولا حزن معه وكمال الأمانى ومنتهى الأراجى"(٣). والوصل أمتع من أى شىء آخر فى الدنيا، ويقول ابن حزم أنه "جرب اللذات على تصرفها وأدرك الحظوظ على اختلافها فما للدنو من السلطان ولا المال المستفاد ولا الوجود بعد العدم ولا الأوبة بعد طول الغيبة ولا الأمن بعد الخوف والنزوح عن الآل من الموقع فى النفس ما للوصل ولاسيما بعد طول الامتناع حتى يتأجج عليه الجوى ويتوقد لهيب الشوق وتتضرم نار الرجاة..."(٤).

وهكذا تبرز لنا الفقرات والمواضع التى يتعرض فيها ابن حزم للنفس البشرية فهمًا عميقًا للإنسان ونظرة حديثة بل وعصرية حتى بمفهوم القرن العشرين.

---

(١) الطوق: ص ٢١٦.

(٢) الطوق: ص ٢٣٦.

(٣) الطوق: ص ١٥٢.

(٤) الطوق: ص ١٥٢.

فإن إدراكه للدوافع المحركة لكثير من تصرفات الإنسان قِبَل موضوع حيوى كالحب ما زالت تثير إعجابنا إلى اليوم رغم ما أضافه علم النفس لقدراتنا على فهم الإنسان والتعرف على دوافعه. ولا نجد فى موقف ابن حزم أى تعارض أساسى مع ما تمكن العلماء والباحثون من إضافته خلال تسعة قرون من المعرفة البشرية، بل إن تقديره لأهمية الجنس فى علاقة المحبين، وتساوى نظرته للرجل والمرأة من حيث طبيعتهما، وتقديره للفوارق بينهما الناشئة عن ظروف كل منهما الاجتماعية، كل ذلك يعتبر سبقًا كبيرًا توصل إليه هذا الفقيه المجادل اعتمادًا على تحليل منطقى لملاحظاته المباشرة للحياة من حوله، لم يستند فيه إلى الآراء السائدة فى مجتمعه أو كتابات السابقين، مما يبرز قدرته على النظرة الموضوعية للأمور التى لم تتقيد بمسلمات عصره ومفاهيمه.

٣- الطوق : وثيقة اجتماعية

إن المنهج الذى اتبعه ابن حزم فى الطوق جعله يُقصر كلامه فى إطار محدود هو إطار المجتمع الأندلسى فى العصر الذى عاش فيه، وقد أوضح ذلك فى بداية رسالته، فجاءت الرسالة محصورة فى النطاق المحيط بابن حزم مباشرة لا تتجاوز بلاد الأندلس والحلقة الاجتماعية التى ينتمى إليها. وبذا تنقلنا هذه الرسالة إلى داخل مجتمع اندثر إلى الأبد، وتجعلنا نشارك فى حياته اليومية وأنشطته المختلفة.

لا يتجاوز ابن حزم حدود الأندلس الجغرافية إلا نادرًا ليورد لنا بعض الأخبار والحوادث التى وقعت خارج وطنه مثل قصة صاحب مصر نزار بن معد أو بعض ملوك السودان، وأن نظرة إلى فهرست[1] الأماكن فى الطوق تظهر لنا أن اسم قرطبة تردد تسع عشرة مرة كما ترددت كلمة الأندلس ثلاث مرات ثم نجد أسماء بعض مدن

(١) الطوق: تحقيق حسن كامل الصيرفى.

ونواحى الأندلس، ولا نجد ذكراً لأى مدن من خارج الأندلس سوى بغداد وخراسان وسبتة وصقلية التى ذكرت كل منها مرة واحدة. وقد كان هذا أمراً طبيعياً حيث لم يغادر ابن حزم الأندلس أبداً، وقد قصر رسالته على "ما شهدته حضرته".

ورغم أن الطوق لا يفرد صفحات لوصف نواحى الأندلس ومدنها ومناظرها فإننا نشعر بذلك كله فى خلفية أخباره ورواياته بما ينقلنا إلى مناخ الأندلس فى هذا العصر. ومن أجمل ما نقله إلينا وصفه لدور أهله فى بلاط مغيث قبل وبعد انتهاب البربر لقرطبة. وتعطينا هذه الصفحة صورة حية نابضة بالحب والإشفاق لحالة قرطبة بعد عزها وذروة مجدها وما تعرضت له من تخريب وانتهاب خلال الاضطرابات السياسية التى سادت الأندلس فى هذه الفترة، وتوضح النقائض التى تقلبت على هذه البلاد خلال سنوات قصار منذ موت المنصور بن أبى عامر إلى سقوط الخلافة الأموية، وتعكس فى الوقت نفسه، التناقض الذى عرفه ابن حزم فى حياته، والذى عرف مثله كثير من أقرانه.

ويمكن استشفاف أوصاف قصور قرطبة وحدائقها ومغانيها من بعض القصص التى يرويها ابن حزم عن الحفلات التى كانت تقام ببعضها أو من الأوصاف التى يوردها فى سياق أخباره، ويبرز منها الجمال والترف الذى كانت تعيش فيه هذه الحلقة الضيقة. هذه الحلقة الاجتماعية هى حلقة الخاصة من الحكام والعلماء والطبقة الأرستقراطية التى عاش بينها رجل فى مكانة ابن حزم؛ لذا نجده نادراً ما يورد أخبار الطبقات الدنيا وأبناء الشعب.

أول من يتحدث عنهم ابن حزم هم آل مروان لمكانتهم العظيمة واحترام المؤلف لهم، ونحن نعلم أن ابن حزم من مؤيدى الدعوة المروانية. فأول إشارة إلى المروانيين جاءت فى الصفحة الثانية من الرسالة حيث يذكر بعض أبيات قالها مخاطباً عبيد الله بن عبد الرحمن بن المنيرة ابن أمير المؤمنين الناصر، وكان له صديق على حد قوله

"فصلة ابن حزم وثيقة بالعائلة الحاكمة التى أوشكت أن تختفى إلى الأبد من سماء الأندلس ولا يكن لها ابن حزم – وأقرانه – سوى الإحترام والإجلال، ولذلك جاء ذكرهم فى الطوق دائمًا مقتضبًا لا إطالة فيه. فيذكر فى باب "الكلام عن ماهية الحب" فقرة طويلة يذكر فيها أسماء الخلفاء والنساء اللاتى أحبهن، وتجىء هذه الفقرة كمثال يستند إليه فى قوله إن الحب ليس بمنكر فى الديانة ولا بمحظور فى الشريعة إذ القلوب بيد الله عز وجل. ولكن ابن حزم لا يستطرد فى الحديث عن الخلفاء فيكتفى بذكر أسمائهم وأسماء النساء اللائى أحبوهن، وبالرغم من أنه يعلم الكثير عنهم وعن حياتهم الخاصة "ولا أن حقوقهم على المسلمين واجبة وإنما يجب أن نذكر من أخبارهم ما فيه الحزم وإحياء الدين، وإنما هو (الحب) شىء كانوا ينفردون به فى قصورهم مع عيالهم، فلا ينبغى الإخبار به عنهم لأوردت من أخبارهم فى هذا الشأن غير قليل"(1).

فلم يرد ابن حزم أن يتناول سيرتهم الخاصة احترامًا لهم وصونا لحياتهم الخاصة من ألسنة الناس.

ويشير ابن حزم إلى أن جماعة خلفاء بن مروان كان معظمهم شقراً "... وقد رأيناهم ورأينا من رآهم من أول دولة الناصر إلى الآن فما بينهم إلا أشقر نزاعًا إلى أمهاتهم حتى صار ذلك فيهم خلقة حاشى سليمان الظافر رحمه الله، فإنى رأيته أسود اللمة واللحية وأما الناصر والحكم المستنصر رضى الله عنهما فحدثنى الوزير أبى رحمه الله وغيره أنهما كانا أشقرين أشهلين وكذلك هشام المؤيد ومحمد المهدى وعبد الرحمن المرتضى رحمهم الله، فإنى قد رأيتهم مراراً، ودخلت عليهم فرأيتهم شقراً شهلاً، وهكذا أولادهم وأخوتهم وجميع أقاربهم"(2).

(1) الطوق: ص ١٢.

(2) الطوق: ص ٧٢.

ويؤيد ذلك ما أورده ابن عذارى فى أوصاف بعض خلفائهم:

صفة الناصر: أبيض، ربعة، أشهل، حسن الوجه، جميل، بهى، يخضب بالسواد[(١)].

الحكم المستنصر: أبيض، مشرب بحمرة، أعين، أقنى، جهير الصوت، قصير الساقين، ضخم الجسم، غليظ العنق، عظيم السواعد، أفقم[(٢)].

هشام المؤيد: أبيض، أشهل، أعين، خفيف العارضين، لحيته إلى الحمرة، حسن الجسم، قصير الساقين، مائل إلى العبادة والانقباض[(٣)].

كما كانت صُبْح أم المؤيد نصرانية نافارية، ولم تكن صبح أم المؤيد هى المرأة الفرنجية الوحيدة التى حظيت بمركز عظيم فى دولة الإسلام بالأندلس، ونستطيع أن نذكر أيضًا "ماريا" الإسبانية النصرانية زوج الأمير محمد بن محمد ووالدة عبد الرحمن الناصر أعظم خلفاء الأندلس، ويسميها العرب "مزنة"، ومنهن ثريا النصرانية زوج السلطان ابن الحسن النصرى ملك غرناطة"[(٤)].

وقد جاءت الأخبار عن المروانيين متفرقة فى الطوق، وكثر ذكر ابن حزم لهم، ونراه ملمًا بمعرفة بعضهم معرفة مباشرة مثل عبد الله بن عبد الرحمن المغيرة بن أمير المؤمنين الناصر، ويذكر عن أبى محمد بن قاسم بن محمد القرشى المعروف بالشلشى[(٥)] من ولد الإمام هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، وقد حدث ابن حزم عن

(١) البيان المغرب: جـ ٢ ص ١٥٦.

(٢) البيان المغرب: جـ ٢ ص ٢٣٣.

(٣) البيان المغرب: جـ ٢ ص ٢٥٣.

(٤) عنان: تراجم إسلامية ص ١٧٣.

(٥) الجذوة: ص ٣١٠ – وأن هذه النسبة جاءت فى الطوق مختلفة عن نسبة هذا الأمير الذى يعرف بها وهى الشبانسى أو الشبانسية.

نفسه، وكشف له أعماق نفسه أنه لم يحب أحدًا قط ولا أسف على ألف بان منه ولا تجاوز حد الصحبة والألفة إلى حد الحب والعشق منذ خلق. ويشير أيضًا ابن حزم إلى معرفته بعبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان بن أمير المؤمنين الناصر وهو المعروف بالطليق، وعلى حد قول ابن حزم "كان أشعر أهل الأندلس فى زمانهم وأكثر تغزله فبالشقر وقد رأيته وجالسته". ويروى أيضًا قصة عن الأمير محمد بن الإمام عبد الرحمن بن الحكم رواها له أبو عبد الله محمد بن عمر مضاء عن رجال من بنى مروان ثقات يسندون الحديث إلى أبى العباس الوليد بن غانم، وهذه القصة تدل على علو أخلاق الأمير محمد قبل توليه الخلافة.

ونجد أيضًا بعض الإشارات إلى بنى مروان من خلال أخبار أخرى تدل على أن ابن حزم كان مرتبطًا بهم ارتباطًا عميقًا، ويظهر تشيعه لهم واضحًا، ومن بين هذه الإشارات ذكر قصيدة قالها فى مدح أبى بكر هشام بن محمد أخى أمير المؤمنين عبد الرحمن المرتضى رحمه الله.

ويذكر أيضًا كيف كان الناس يتهمونه بالدعوة للأمويين، وكيف أيضًا انضم إلى عبد الرحمن بن محمد المرتضى.

فالطوق ملىء بالإشارات والتلميحات إلى المروانيين، وهذا شىء طبيعى؛ لأن ابن حزم كان ينتمى إلى دولتهم انتماء كاملاً من الناحية السياسية والعاطفية. والخبر الوحيد الذى فيه مساس بأحد أفراد عائلة المروانيين هو قصة الجارية التى أمر المنصور بقتلها؛ لأنها تغنت بشعر قاله بعض شعراء قرطبة تغزل فيه بصُبْح أم المؤيد. وقد كانت العلاقة التى تربط المنصور بصبح هذه معروفة، وهذا فى رأينا هو تفسير قرار المنصور بقتل الجارية، ولم يرد هذا الخبر فى أى مصدر آخر سوى الطوق.

ولما كان ابن حزم قد عاصر العامريين فقد أورد ذكرهم فى الطوق فى مناسبات مختلفة، فذكر المظفر عبد الملك بن أبى عامر مرتين: الأولى عندما ذكر ابن حزم حبه

(لواجد) بنت أحد الجبانين التى أحبها وتزوجها، والثانية فى سياق حديثه عن مقدم بن الأصفر، ومما يدل على أن ابن حزم كان مختلطًا اختلاطًا وثيقًا بالعامريين ومتداخلاً فى حياتهم الاجتماعية الخاصة ما ذكره عما طلبته منه ضنا كريمة المظفر ليضع لها أبياتًا تقوم بتلحينها.

وممن تحدث عنهم ابن حزم من العامريين أبى عامر محمد بن عامر، وقد جاء ذكره أربع مرات فى الطوق، وقد خص ابن حزم هذه الشخصية بوصف طويل يمكن النظر إليه كمقابل لشخصية "دون جوان" عرضنا له فى دراستنا للطوق من الناحية النفسية.

وإن كان من المسلم به غلبة الثقافة الإسلامية وانتشار تراثها الأدبى والفكرى فى الأندلس، فإن إشارة ابن حزم إلى فلاسفة اليونان بقراط وأفلاطون[١] وأفليمون صاحب الفراسة[٢] تؤكد تعدد مصادر الثقافة الأندلسية وخاصة أن الأسلوب الذى ذكرها به يدل على أنها شىء معروف - لمجتمع الخاصة الذى ينتمى إليه ابن حزم ويخاطبه على الأقل - ليس بحاجة إلى تقديم، كما أننا نذكر هنا تأثر ابن حزم بنظرية أفلاطون فى الحب، كما أن أستناد ابن حزم إلى قراءته فى التوراة[٣] تشير إلى معرفة بالديانات المقارنة.

ويمكن تقسيم الأخبار التى أوردها ابن حزم فى الطوق إلى:

١- أخبار عن نفسه وعن أهله تجعل من الطوق وثيقة غنية بالنسبة لمعرفة ابن حزم: ثلاثة أخبار عن تجاربه العاطفية، خبر عن أخيه وزوجته، أخبار عن علاقاته بالأصدقاء (حوالى عشرة أخبار) ذكر أساتذته... إلخ.

(١) الطوق: ص ٢٢.

(٢) الطوق: ص ٨٢.

(٣) الطوق: ص ٢٤.

٢- أخبار عن شخصيات أسماها تجعل من الطوق وثيقة تاريخية وتعطينا بعض التفصيلات عن أسماء معروفة فى وقت ابن حزم.

٣- أخبار عن شخصيات لم يسمها تعطينا صورة عن المجتمع الأندلسى فى ذلك الوقت، وكيف كان يعيش أهل هذه الحلقة الخاصة وخاصة القرطبيين.

أما عن المجموعة الأولى فقد تعرضنا لها فى دراستنا للطوق كترجمة شخصية واستخلصنا منها نتائج عامة عن حياة ابن حزم وشخصيته. وذكرنا أيضًا بعض هذه الأخبار عندما عرضنا حياته فى بداية هذا الكتاب.

المجموعة الثانية تشتمل على أخبار متفاوتة الطول والأهمية، وعدد هذه الأخبار سبعة وعشرون خبرًا جميع أبطالها رجال عدا قصتين لنساء إحداهما عن امرأة اسمها "هند" لا يعرفها لنا، ولا يدل عليها ولا عن أسرتها. أما الآخر فعن امرأة تنتمى إلى بيت مشهور وهى - كما يقول ابن حزم- "بنت زكريا بن يحيى التميمى المعروف بابن برطال، وعمها كان قاضى الجماعة بقرطبة محمد بن يحيى وأخوه الوزير القائد الذى كان قتله غالب... فى الوقعة المشهورة بالثغور"[1]، وهذه السيدة كانت متزوجة بحيى بن محمد ابن الوزير يحيى بن إسحاق فعاجلته المنية وهما فى أغض عيشتهما... فبلغ من أسفها عليه أن باتت معه فى دثار واحد.. ثم لم يفارقها الأسف إلى حين موتها"[2].

ومعظم الأخبار التى يوردها ابن حزم قصيرة لا تتجاوز عشرة أسطر إلا نادرًا، وهناك ثلاثة أخبار مطولة لها أهمية كبيرة من ناحية دلالتها الاجتماعية والأشخاص الذين أورد هذه الأخبار الثلاثة عنهم.

(١) الطوق: ص ١٦٦.

(٢) الطوق: ص ١٦٦.

الخبر الأول[١]: عن الشاعر يوسف بن هارون المعروف بالرمادى،

وقد أوردها فى "باب من أحب من نظرة واحدة" يحكى فيها عن لقاء الشاعر بجارية اسمها "خلوة" التى يتغزل فيها فى أشعاره. وقد أورد الضبى هذه القصة فى البغية نقلاً عن ابن حزم أيضًا، لكن باختلاف بسيط فى القصة (راجع الطوق ص ٥٦ والبغية رقم ١٤٥١) واختلاف فى السند[٢].

الخبر الثانى[٣]: عن الكاتب ابن قزمان الذى امتحن بمحبة أسلم بن عبد العزيز أخى الحاجب هاشم بن عبد العزيز (وهو الذى وزر لمحمد بن عبد الرحمن المروانى سلطان الأندلس[٤]). ولكن فى هذه القصة خلط واضح فيمن وقعت له، فقد أوردها كل من الضبى فى البغية[٥] وابن الجوزى فى ذم الهوى[٦] نقلاً عن ابن حزم مع اختلاف بطلها، حيث ذكرا أن ذلك وقع للشاعر أحمد بن كليب وليس لابن قزمان الكاتب كما اختلف إسناد[٧] القصة فيما نقل عن ابن حزم عما جاء فى الطوق.

---

(١) الطوق: ص ٥٦.

(٢) روى ابن حزم القصة نقلاً عن صديقه أبى بكر محمد بن أحمد بن إسحق، وقد قال فى الطوق إن ذلك يظن أنه القاضى ابن الحذاء، بينما أورد الضبى فى البغية عن ابن حزم عن أبى بكر محمد بن إسحق عن أبى الوليد بن الفرضى، ولكن ابن حزم يقر فى الطوق أن الاسم قد سقط منه.

(٣) الطوق: ص ٣٠٠

(٤) المغرب: جـ٢ ص ٩٤

(٥) البغية: رقم ٥٧٠

(٦) ذم الهوى: ص ٥٥٧

(٧) فى الطوق عن أبى السرى عمار بن زياد وفى ذم الهوى عن الحمدى عن ابن حزم عن أبى عبد الله محمد بن الحسن المذحجى.

الخبر الثالث[1]: عن وفاة صديقه أبى عبد الله محمد بن يحيى بن محمد بن الحسين التميمى المعروف بابن الطبنى. وقد جاء ذكر ابن الطبنى فى المغرب والبغية والصلة، وكان آل الطبنى بيت شرف ورياسة.

ونلاحظ أن الأغلبية من الشخصيات التى يقدمها لنا ابن حزم فى الطوق تنتمى إلى عائلات كبيرة لها مكانتها[2] العالية فى تاريخ الأندلس مثل بنى أبى عبدة وبنى الليث وبنى برطال وبنى مغيث وبنى حدير وبنى الجزيرى. وقارئ الطوق لا يترك مجالس العلماء وجلسات الخاصة والأغنياء ليتجول فى شوارع قرطبة إلا نادراً؛ فلم يرد فى الطوق كله سوى ثلاث إشارات إلى عامة الناس:

١- "واجد" بنت رجل من الجبانين التى أحبها المظفر عبد الملك ابن أبى عامر[3].

٢- فتى من أبناء الفتانين يسمى إبراهيم بن أحمد[4].

٣- "ميسور" البناء جارنا بقرطبة[5].

ويذكر بين الحين والآخر بعض المهن والأنشطة المختلفة فى المجتمع الأندلسى؛ ففى باب الرسول مثلاً يشير إلى أن هناك صناعات كانت تؤهل مزاوليها لدخول المنازل

---

(١) الطوق: ص ٢٠٤

(٢) عنان: دولة الإسلام ص ٥٢١

E. Levi-Provençal: *Histoire de L'Espagne Musulmane* T, III PP. 192 - 195.

(٣) الطوق: ص ١٢

(٤) الطوق: ص ١٠٤ والفتان هو الصائغ

(٥) الطوق: ص ٤٠٢

مثل الطبيبة والحجامة والسواقة والدلالة والماشطة والنائحة والمغنية والمعلمة والمستخدمة والصناع فى المغزل والمنسج(١).

وهناك إشارة غريبة إلى "النساء ذوات العكاكيز والتسابيح والثوبين الأحمرين"(٢)؛ فمن هؤلاء اللاتى يحذر منهن ابن حزم؟ وقد ذكر ليفى بروفنسال أن فى مصر (اللباس الأحمر) كان دلالة سيئات السمعة؛ فهل هذا كان ساريًا فى الأندلس؟.

أما المجموعة الثالثة: (وتمثل أغلب أخبار الطوق ومجموعها ثمانية وخمسون خبرًا) فتتحدث عن أشخاص لم يسمهم، وقد نبهنا ابن حزم منذ البداية أنه سوف يغفل ذكر الأسماء، ويلجأ إلى الكتابة عن الأسماء، فهى "إما عورة لا نستجيز كشفها وإما نحافظ فى ذلك صديقًا ودودًا ورجلاً جليلاً".

وتمدنا هذه المجموعة بمادة خصبة وغنية للتعرف على أنماط الحياة الاجتماعية فى مجتمع ابن حزم القرطبى الخاص ومجتمع الأندلس عامة. فهى تمس صميم مفاهيم المجتمع وقيمه ويوردها دون تحرج من أصحابها أو مساس بهم.

ومن قراءة أخبار الطوق ومحاولة تمحيصها واستقراء دلالاتها نخرج بصورة محددة لبعض جوانب مجتمع له ملامحه الخاصة. ورغم أننا لا نذهب إلى تعميم الأحكام نظرًا لاقتصارها على قطاع خاص من المجتمع، كما لا ندعى أن الطوق قد صور جميع الجوانب الاجتماعية لهذا القطاع؛ إذ إن طبيعة الرسالة وموضوعها، قصرها على جوانب لم تتعداها لتعرض باقى أوجه المجتمع الذى نبحث فيه. وفى إطار هذه التحفظات والحدود فإنا نعرض بعض المفاهيم الاجتماعية التى خرجنا بها من قراءة الطوق.

(١) الطوق: ص ٨٨-٩٠

(٢) الطوق: ص ٨٨

(أ) إطار مجتمع الطوق وملامحه العامة:

يقدم لنا ابن حزم فى الطوق مجتمعًا كفل مؤنة السعى وراء رزقه يشتغل رجاله بالأدب والعلم أو بالسياسة والحكم. نساؤه منعمة العيش تحظى فيه بالعناية والرعاية تمارس الأدب والغناء. مجتمع مترف يبحث عن اللذة والمتعة، فيه كثير من التسامح والتقبل لمختلف السلوك الاجتماعى، غير أنه يفقد تسامحه هذا ويندفع إلى التنكيل والتشريد بل والقتل فى تصارعه من أجل الحكم والسلطة، تظهر فى بعض ملامحه فقدان الأمن والتخوف.

فابن حزم وعائلته ليسوا بحاجة إلى العمل والتكسب رغم تعرضهم للمحنة ".. ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا"[1]. ورغم ذلك لم يشغل يومًا بالبحث عن الرزق، ولم يقلق يومًا من أجل قوته. بل إن فراغه لكتابة هذه الرسالة فى حد ذاته دليل على ترف ذهنى لا يتوافر إلا فى ظل ترف مادى أصيل ومستمر، رغم أنه يقول فى الطوق "الكلام فى مثل هذا (موضوع الحب) إنما هو مع خلاء الذرع وفراغ البال... فأنت تعلم أن ذهنى متقلب وبالى مهضم بما نحن فيه من نبو الديار والجلاء عن الأوطان وتغول الزمان ونكبات السلطان وتغير الإخوان وفساد الأحوال وتبدل الأيام وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة فى البلاد وذهاب المال والجاه وصيانة الأهل والولد واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ومدافعة الدهر وانتظار الأقدار"[2]. ونجد أن مجتمع الطوق كله من أهل اليسار، كما نجده فيه كثيرًا من التسامح والتحرر، فإن موقفه من المرأة كما سنعرضه فيما بعد، بل وموقفه من حب

(١) الطوق: ص ٢٨٨

(٢) الطوق: ص ٤٠٤

الولد يظهر تقبلاً لأنماط من السلوك ترفضها جميع المجتمعات التقليدية. ولكن عندما يتعلق الأمر بما يمس السلطة يفقد ذلك كله ":.. وكان أخوه عبد الملك بن منذر... وهو الذى صلبه المنصور بن أبى عامر؛ إذ اتهم هو وجماعة من الفقهاء والقضاة بقرطبة أنهم يبايعون سرًا لعبد الرحمن بن عبيد الله بن أمير المؤمنين الناصر رضى الله عنهم، فقتل عبد الرحمن، وصلب عبد الملك بن منذر، وبدد شمل جميع من اتهم"[1]. كما تعرض ابن حزم للسجن والاضطهاد على يد خيران صاحب المرية"... إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين - وقد انتقم الله منهم عنى وعن محمد بن إسحاق صاحبى - أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية فاعتقلنا عند نفسه أشهرًا ثم أخرجنا على جهة التغريب"[2]. وقد فرض الاضطراب السياسى الذى ساد الأندلس هذه الفترة على هذا المجتمع شعوراً بعدم الأمان والتخوف".. فلم يكن إلا حين لطيف.. حتى جيش الموفق أبو الجيش مجاهد صاحب الجزائر الجيوش وقرب العساكر ونابذ خيران صاحب المرية وعزم على استئصاله، فانقطعت الطرق بسبب هذه الحرب وتحوميت السبل واحترس البحر بالأساطيل.."[3].

فنحن بإزاء مجتمع مترف، مثقف فيه شيء من الانحلال الخلقى والسعى وراء اللذة، يعيش وسط دوامة الفتن السياسية ودسائس الطامعين فى السلطة وبطش الحكام.

غير أنه تجدر الإشارة هنا إلى أننا لم نجد ذكرًا للخمر ومجالس الشراب فى مجتمع الطوق الأندلسى - الإشارة الوحيدة لمجلس شراب جاءت فى سياق خبر من بلاط العباسيين ببغداد[4] - وذلك بخلاف بعض إشارات فى الشعر.

(١) الطوق: ص ١١٢/١١٤

(٢) الطوق: ص ٣٠٦

(٣) الطوق: ص ٢١٨

(٤) الطوق: ص ٩٨

ويوافق هذه الصورة التى يقدمها لنا الطوق ما أورده المقرى فى وصف أهل قرطبة: "ومن محاسنها ظرف الباس والتظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم وكسر أوانى الخمر حيث ما وقع عين أحد من أهلها عليها"(١).

(ب) المرأة فى مجتمع الطوق:

"ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيرى؛ لأنى ربيت فى حجرهن ونشأت بين أيديهن". معلومات الطوق إذن عن المرأة من مصدر ثقة عرفهن عن كثب، وأول لقاء مع المرأة فى هذا المجتمع يكشف لنا عن نساء مثقفات "وهن علمننى القرآن وروينني كثيراً من الأشعار ودربننى فى الخط"(٢). ولا تتغير صورة المرأة عن ذلك مع تقدم الحياة، فتتكشف لنا جوانب أخرى من كيانها ووضعها الاجتماعى، ولكنها كلها تستكمل الصورة ولا تناقض هذا الانطباع الأول. وككل المجتمعات نجد فيه مفارقات؛ فهو يجمع "عالية المنصب غليظة الحجاب(٣) و"امرأة جليلة حافظة لكتاب الله عز وجل"(٤) بجوار السافرات" من ذوات المناصب والجمال والشرف من بنات القواد"(٥) "وكانت من أهل صباحة.. وقد طبق وصف شبابها قرطبة"(٦) إلى الجارية التى اشتد

---

(١) نفح الطيب: جـ١ ص ٢٠١

(٢) الطوق: ص ١٢٦

(٣) الطوق: ص ٦٠

(٤) الطوق: ص ١٢٤

(٥) الطوق: ص ٢٦٨

(٦) الطوق: ص ٣٢٨

وجدها بفتى من أبناء الرؤساء "ولَّحت له بحبها فلم يفطن "إلى أن عيل صبرها وضاق صدرها ولم تمسك نفسها فى قعدة كانت لها معه فى بعض الليالى منفردين... فما حان قيامها عنه بدرت إليه فقبلته فى فمه ثم ولَّت.."[١]، بل إلى المرأة التى تابعت رجلاً جميلاً فى بعض المتنزهات "فلما أبعد أتت إلى المكان الذى قد أثر فيه مشيه فجعلت تقبله وتلثم الأرض التى فيها أثر رجله"[٢]، ولم تتحرج إعلان حبها على الملأ. غير أننا إذا تجاوزنا ذلك وأوسعنا لها صدرنا لتقبل هذه المفارقات التى لا يخلو منها مجتمع، تبرز لنا المرأة متبوأة مكانة سوية فى هذا المجتمع. فهى تستقبل أصدقاء زوجها "الذين سقطت بينهم مؤونة التحفظ"[٣] أو ذوى القرابة والنشأة، وتشارك فى جلساته وحفلاته تروى الشعر وتلحنه[٤].

والمرأة التى نراها فى الطوق امرأة منعمة تدل بدلالها على الرجال ويبذلون من أنفسهم لإرضائها، فلا تظهر لنا صورة المرأة المغلوبة على أمرها المقهورة على ما لا ترغب، وأن قصة ابن حزم مع الجارية التى أحبها "حبًا مفرطًا شديداً فسعيت عامين أو نحوهما أن تجيبنى بكلمة... فما وصلت من ذلك إلى شىء البتة"[٥] دليل واضح على امتلاك المرأة أمرها، وأنها لا تقسر على ما لا تريد.

---

(١) الطوق: ص ١٥٦

(٢) الطوق: ص ٢٥٠

(٣) الطوق: ص ٣٧٤

(٤) الطوق: ص ٣٢٨

(٥) الطوق: ص ٢٩٤

بل إن قصة سعيد بن منذر بن سعيد صاحب الصلاة فى جامع قرطبة الذى أحب جارية "حبًا شديدًا، فعرض عليها أن يعتقها ويتزوجها فقالت له ساخرة به وكان عظيم اللحية: إن لحيتك استبشع عظمها فإن حذفت منها كان ما ترغبه"، فأجابها إلى رغبتها ثم أعتقها "ثم خطبها إلى نفسه فلم ترض وكان فى جملة من حضر أخوه حكم بن المنذر فقال لمن حضر: أعرض عليها أنى أخطبها أنا، ففعل فأجابت إليه فتزوجها فى ذلك المجلس بعينه"[1] دليل واضح على مكانة المرأة فى هذا المجتمع سواء حرة أو مملوكة ومدى امتلاكها أمر نفسها.

وكان هذا المجتمع المترف، وهذه الحلقة الخاصة، لا تعجب سوى بالمرأة الجميلة المنعمة التى تعنى بجمالها وتصون نفسها عما يذهب نضارتها وبهجتها "وإنما النساء رياحين متى لم تتعاهد نقصت وبنية متى لم يهتبل بها استهدمت"[2]، ولا يعنى ذلك اقتصار إعجاب هذا المجتمع على الجمال الحسى، بل كان يقرن ذلك بعلو النسب وحسن النشأة ونصيبها من العلم والأدب "سرية النشأة"[3] "نبيلة وأديبة ذات جمال بارع"[4].

وتظهر لنا من ذلك المرأة فى صورة التى تتمتع بحريتها، بل نجد إشارات إلى خروجها من منازلها منفردة، بل إلى مكان "عند باب العطارين بقرطبة، وهذا الموضع كان مجتمع النساء"[5].

(١) الطوق: ص ٢٨٢

(٢) الطوق: ص ٦٥

(٣) الطوق: ص ٣٢٠

(٤) الطوق: ص ٥٦

(٥) الطوق: ص ١١٢

(جـ) الرجل فى مجتمع الطوق:

إذا كان ابن حزم قد قدم لنا صورة المرأة فى حلقة الخاصة من أهل قرطبة دون أن يشير إلى أسماء بذاتها ويسمى من كان يحكى عنها - باستثناء نادر - فإنا نراه عندما يحدثنا عن معاصريه من الرجال أكثر إفصاحًا عمن يروى عنهم. فرغم أنه قدم كثيرًا من أخباره مكنيًا عن أبطالها، إلا أننا نجده يحدثنا معظم الوقت عن شخصيات معروفة لها مكانة بارزة فى المجتمع الأندلسى، يتحلى أغلبهم بصفات السادة. والشخص الذى يراه ابن حزم جامعًا لهذه الصفات هو صديقه أبو عبد الله محمد بن يحيى المعروف بابن الطبنى "لم أشاهد له مثلاً حسنًا وجمالاً وخلقًا وعفة وتهاونًا وأدبًا وفهمًا وحلمًا ووفاءً وسؤددًا وطهارةً وكرمًا ودماثة وحلاوة ولباقة وصبرًا وإغفاءً وعقلاً ومروءة ودينًا ودرايةً وحفظًا للقرآن والحديث والنحو واللغة وشاعرًا مفلقًا وحَسَن الخط وبليغًا ومفننًا مع حظ صالح من الكلام والجدل"[(١)]. ومما يلفت النظر أن الجمال كان أحد الصفات التى لا يُغفل ابن حزم ذكرها والإشارة إليها فى الرجال الذين يتحلون بها. وقد جاء فى وصفه لأبى عامر محمد بن عامر "... وأما حسن وجهه وكمال صورته فشيء تقف الحدود عنه وتكل الأوهام عن وصف أقله ولا يتعاطى أحد وصفه، ولقد كانت الشوارع تخلو من السيارة ويتعمدون الخطور على باب داره... لا لشيء إلا للنظر منه. ولقد مات من محبته جوارٍ... وكان لا يثبت على زى واحد كأبى براقش حينًا يكون فى ملابس الملوك وحينًا فى ملابس الفتاك.."[(٢)] غير إننا يجب ألا يطرأ لنا أن الجمال كان مُطْغِيًا على وصفه للرجال، بل كانت صفاتهم الخلقية ونسبهم وعلمهم هى الشيء الغالب عند تقديمه لهم - مشابهًا لوصفه للنساء - فهذا "فتى من أبناء الرؤساء"[(٣)]،

---

(١) الطوق: ص ٣٠٤

(٢) الطوق: ص ١٨٨/١٩٠

(٣) الطوق: ص ٨

وآخـر "فـتى من أهـل الجـدة والحـسب والأدب"[1] و"ثقـة من إخـوانى جليل من أهل البيوتات"[2] و"فتى من أهل الأدب من أبناء الملوك"[3] و"ثقة صدق من إخوانى من أهل التمام فى الفقه والكلام"[4] و"أبو بكر محمد بن يقى الحجرى وكان حكيم الطبع"[5]. ويمضى ابن حـزم فى تقديم أصدقـائه ومعارفه من خاصة المجتمع القرطبى معرفًا ببعضـهم مكنيًا عن غيرهم، ويكشف لنا من خلال إخباره عن أفراد هذه الحلقة من أهل اليسار عن أهمية الحب فى حياتهم واحتفالهم به وتحررهم فى ممارسته.

ورغم أن معظم من يقدمهم لنا ابن حزم من أهل العلم والأدب، فإن ذلك لم يمنع انتشار حب الولدان بينهم. ويورده ابن حزم دون حرج ولا يصدر عليه الأحكام – فيما عدا ما جاء فى باب قبح المعصية – فإن صديقه ابن الطبنى قد مات من حب فتًى قد دخل فى جملة جيوش على بن حمود[6]، كما أن أحمد بن فتح الذى "..كنت أعهده كثير التعاون من بغاة العلم وطلاب الأدب.. (بلغنى) أنه خلـع عذاره فى حـب فـتًى من أبناء الفتانين يسمى إبراهيم بن أحمد"، ثم يستطرد ابن حزم بعد ذلك مباشرة فلا يستنكر الفعلة وإنما "لا تستـأهل صفاته المحبة ممن ببيتـه خير وخدم وأموال عريضه.."[7]، كأنما انتفاء تكافؤ المحبوب هو كل ما وجده من مأخذ على جاره القديم.

---

(١) الطوق: ص ٦٨

(٢) الطوق: ص ١٦٨

(٣) الطوق: ص ٢١٤

(٤) الطوق: ص ٣٢٠

(٥) الطوق: ص ٢٦٦

(٦) الطوق: ص ٣٠٨

(٧) الطوق: ص ١٠٢/ ١٠٤

ويتكرر موقف ابن حزم في خبر آخر عندما يورد قصة إبراهيم بن سيار النظام رأس المعتزلة وعشقه فتى نصرانيًا فلا يؤاخذه على ذلك بل يلومه على أن "وضع له كتابًا في فضل التثليث على التوحيد فيا غوثاه عياذك يا ربي من تولى الشيطان ووقوع الخذلان"[1]، كما نرى نفس الموقف عندما يستنكر ابن حزم أن يرضى عبيد الله بن يحيىٰ الأزدي المعروف بابن الجزيري" بإهمال داره وإباحة حريمه والتعريض بأهله طمعًا في الحصول على بغيته من فتى كان علقه... حتى لقد صار المسكين حديثًا تعمر به المحافل وتصاغ فيه الأشعار وهو الذي تسميه العرب الديوث.. ولعمري أن الغيرة لتوجد في الحيوان بالخلقة فكيف وقد أكدتها عندنا الشريعة وما بعد هذا مصاب"[2]؛ فابن حزم ينعى عليه نقص الغيرة وإباحة حريمه والتعريض بأهله، ولم يستنكر عليه عشقه لهذا الفتى. وعندما أورد ابن حزم أخبار آخرين في حب الولدان ولم يكن عليهم مآخذ أخر في عشقهم لم يتعرض لهم بلائمة؛ فابن الطبني[3] وابن قزمان (أو أحمد بن كليب) وأسلم بن عبد العزيز[4] ومحمد بن الإمام عبد الرحمن بن الحكم[5] (الذي ولي الخلافة بعده) ومقدم بن الأصغر[6] لم يجد عليهم ابن حزم حرجًا ولا غضاضة فيما ذهبوا إليه. غير أنه لا يسعنا سوى أن نلاحظ أن أحدًا منهم - فيما عدا مقدم بن الأصغر الذي يعتذر عنه بوقوع ذلك في حداثته - لم يرتكب إثمًا وإنما وقف بهم عشقهم عند الرغبة ولم يتعداها إلى الفعل. وقد يكون ذلك متفقًا مع قوله أن "حسب

---

(١) الطوق: ص ٢٣٨

(٢) الطوق: ص ٢٤٠

(٣) الطوق: ص ٢٠٨

(٤) الطوق: ص ٢٠٠

(٥) الطوق: ص ٣٧٨

(٦) الطوق: ص ١١٠

المرء المسلم أن يعف عن محارم الله عز وجل التى يأتيها باختياره ويحاسب عليها يوم القيامة، وإما استحسان الحسن وتمكن الحب فطبع لا يؤمر به ولا ينهى عنه؛ إذ القلوب بيد مقلبها.."(١)

٤- الطوق: ترجمة شخصية

عرضنا فى الباب الثانى ترجمة لحياة ابن حزم، وأن الناظر إليها يلمس أهمية وأثر الطوق بوضوح فى استكمال تلك الصورة وإلقاء الضوء على الجوانب الشخصية وفى حياته؛ إذ إن ابن حزم الذى قدمته لنا كتب التاريخ هو ابن حزم الفقيه الإمام الفيلسوف صاحب المنطق والمجادلات الشيقة والخصومات العنيفة الذى اضطرب فى خضم الحياة الأندلسية العامة، وشارك فى مختلف جوانبها الفكرية والسياسية بحمية واندفاع وخاض معاركها وخرج مكللاً بالغار من بعضها مثخنًا بالجراح من أكثرها. فلم يعرض لنا المؤرخون صورة حياته الخاصة بين أهله وخلانه منذ نشأته وفى مطلع حياته. وهنا تبرز أهمية الطوق فى الترجمة لابن حزم؛ فقد قدمت لنا هذه الوثيقة أكثر ما نعرفه اليوم عن هذا الجانب الشخصى من حياته. وقد أشرنا من قبل إلى اختفاء ذكر الطوق من كتب التاريخ وغياب مادته عما كتبه المؤرخون. ولا نشك فى أن الأضواء التى ألقيت على حياة هذا الفقيه المجادل منذ تقديم دوزى للطوق أضافت أبعادًا كانت غائبة عن الصورة التى نعرفها عنه اليوم وألقت عليها ظلالاً" تثير فى نفوسنا كثيرًا جدًا من الرفق به، والرثاء له، والعطف عليه"(٢). ومع أن هذه الوثيقة المهمة كتبت فى مطلع حياة ابن حزم ولم تكن شخصيته قد نضجت وتفتحت كما نراها فى كتاباته المتأخرة

(١) الطوق: ص ٩٢

(٢) طه حسين: ألوان ص ١١٢

إلا أننا نجد فى الطوق جميع ملامح شخصيته وبنورها التى أثمرت ثمارها الحلوة والمرة التى انتهى إليها.

غير أنه تجب التفرقة هنا بين الصورة التى يعكسها شعره ونثره فى الطوق، فبينما عبر ابن حزم عن مذهبه وحقيقة أفكاره الشخصية فى نثرة ولم ينتهج فيه منهج غيره ولم يتزيد ".. ما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة لا متزيداً ولا متفنناً ولكن مورداً لما يحضرنى على وجهه وبحسب وقوعه حيث انتهى حفظى وسعة باعى.."[1] نجده ينهج فى شعره منهج من سبقه من الشعراء" وأنا أقول من غير أن أمثل شعرى بأشعارهم فلهم فضل التقدم والسابقة، وإنما نحن لاقطون وهم والحاصدون ولكن اقتداء بهم وجرياً فى ميدانهم وتتبعاً لطريقتهم التى نهجوا وأوضحوا.."[2]؛ لذلك نظرنا إلى نثره عندما حاولنا استنباط قيمه والتعرف على شخصيته وتركنا ما جاء فى شعره عنها؛ حيث إنه فى بعض منها كان يقول ما لا يفعل جرياً على سنة الشعراء، ولم يجد فى ذلك غضاضة، بل إنه يرى أنه من الخطأ لقائل الشعر أن يشذ عما درج عليه الشعراء، "ولكن شذوذ القائل للشعر عن مرتبة الشعراء خطأ"[3].

وسنحاول أن نعرض فيما يلى ما يظهره لنا الطوق عن جوانب أربعة فى شخصية ابن حزم:

(أ) قيمه الاجتماعية.

(ب) قيمه الجمالية.

(ج) ابن حزم المحب.

(د) ابن حزم الصديق.

---

(١) الطوق: ص ٤

(٢) الطوق: ص ٢٥٢

(٣) الطوق: ص ٢٩٤

(أ) قيم ابن حزم الاجتماعية:

إذا نظرنا إلى ابن حزم في إطار مجتمعه الخاص الذى ينتمى إليه نجده نتاج مجتمعه فى كثير من صفاته وتكوينه، ولكنه لم يرتض القيم التى تعارف عليها هذا المجتمع دون تمحيص، ولم يعتبرها مسلمات لا تناقش، وقد أدت به مناقشته لهذه القيم إلى قبول الكثير منها وإلى نبذ بعضها. واستنبط لنفسه بدلاً منها قيما تتفق مع كيانه وتركيبه وتدينه. وإن تنقله من المذهب المالكى - الأكثر شيوعًا فى الأندلس - إلى الشافعى ثم استقراره على المذهب الظاهرى مثال بارز على ما نعنيه، بل إن اختباره للمذهب الظاهرى الذى يرفض القياس ويكره التأويل ويقف عند النص ينبئ بوضوح عن هذه الصفة. وإذا كانت هذه الحقيقة قد برزت فى حياته العامة من بعد كتابته رسالة الطوق فإنا نجد نفس هذه الملامح وبداية هذا الطريق فى الطوق. وإن كانت هذه الصفات كما تبرز فى الطوق، سهلة دقيقة لم تتعمق وتستفحل كما استفحلت فى بعض جوانب حياته من بعد.

نرى من خلال الطوق أن قيم ابن حزم الأخلاقية كانت مثالية تطهرية صارمة، فإن تعففه[1] وامتناعه عن شرب الخمر[2] ووفاءه[3] وانتقاصه لنكران الجميل[4] وبغضه للكذب[5] وعزة نفسه[6] لم تكن كلها نابعة من مجتمع الطبقة العليا فى قرطبة فى هذا العصر.

---

(١) الطوق: ص ٣٢٦

(٢) الطوق: ص ٢٩٤

(٣) الطوق: ص ٢٩٦ وص٢٠٢

(٤) الطوق: ص ٢٠٤

(٥) الطوق: ص ١٤٠

(٦) الطوق: ص ٢٩٨ و ٢٠٤

ويروى لنا ابن حزم فى الطوق كثيراً من قصص اللهو والمجون والعبث رواية[1] المشاهد المحايد الذى لا يشارك فى كثير مما يذهب إليه معاصروه والمحيطون به، غير أنه رؤوف بهم لا يقسو عليهم - فيما عدا الكذب - يتسامح فيما يندفعون إليه لا يحاجيهم فى تخطيهم حدود الدين ولا يتوعدهم بعذاب الجحيم.

وقد يرجع ذلك إلى تربيته والبيت الذى نشأ فيه، فقد عرفنا أن بيت أبيه كان بيت فضل وعلم، لم يَنْسَقْ مع المجون الذى يسود قرطبة ولا انطلق إلى الاستهتار بمحرمات الدين. وعندما ملك ابن حزم أمر نفسه صاحب أهل الفضل والعلم، غير أن ابن حزم لم يترك لتأثير هذا البيت وحده - وما قد تدفعه إليه هذه التربية الصارمة من تشدد وتعصب - إذ جاور حياة القصر بما فيها من عبث ولهو، ولم يكن له أن يقف من العامريين ومن حولهم موقف الواعظ المنذر الذى يخطئ تصرفاتهم ويجرح مسلكهم. فعندما يشرح لنا ابن حزم فى الطوق منشأ تعففه يقول "وكان السبب فيما ذكرته أنى كنت وقت تأجج نار الصبى وشَرَه الحداثة وتمكن غزارة الفتوة مقصوراً محظراً علىّ بين رقباء ورقائب فلما ملكت نفسى وعقلت صحبت أبا على الحسين بن على الفاسى.. وكان عاقلاً عاملاً عالمًا ممن تقدم فى الصلاح والنسك الصحيح وفى الزهد فى الدنيا والاجتهاد للآخرة... فنفعنى الله به كثيراً وعلمت موقع الإساءة وقبح المعاصى.."[2] كما نشعر بتحرجه من ذكر أخبار حب الخلفاء وقصصهم عندما يقول: ".. ولولا أن حقوقهم على المسلمين واجبة، وإنما يجب أن نذكر من أخبارهم ما فيه الحزم وإحياء الدين لا وردت من أخبارهم فى هذا الشأن غير قليل"[3].

---

(١) الطوق: ص ١٦٤

(٢) الطوق: ص ٢٢٦

(٣) الطوق: ص ١٢

فالطوق -إذن- يبرز لنا ابن حزم الرجل المثالى النقى المتدين الذى يرقب مجتمعًا مترفًا يبحث عن المتعة ويقفوها أينما وجدها. وينظر ابن حزم إلى هذا المجتمع برفق الناصح الذى يرتقب صلاح الحال المتفائل الذى يأمل فى السعادة النقية الحقة، فنراه وهو العفيف المتصاون يقدم لنا بعض أخبار المجون والعبث الذى يراه فى مجتمعه فى رفق ونشعر من أسلوب تقديمه لكثير منها أنه ينظر إليها نظرة الطبيعى من الأمور. فعندما يقدم لنا بعض أخبار حب الولدان[1] أو فسق بعض النساء[2] أو تهتك بعض الرجال[3] لا نجده يصدر عليها الأحكام القاسية ويدين مرتكبيها بل يترك الحكم عليها لقارئه مكتفيًا بالامتناع عن تقديم الحيل والأساليب التى يمكن الاستعانة بها على الفساد[4].

غير أننا عندما نلتقى بابن حزم فى أخريات حياته وبعد سنين من كتابة رسالة الطوق نجده ما زال يقف موقف المشاهد الذى لا يشارك مجتمعه بعض القيم، غير أننا نفتقد نظرة التسامح والحيدة التى نلقاها فى الطوق، ونجد أن ما صادفه من محن وصدمات وخصومات قد صبغت نظرته بالتشاؤم والسخط، وأضفت على نفسه مرارة لا نعرفها فى كاتب الطوق، وقد بلغ ذلك غايته فى آخر مصنفاته؛ حيث تقطر رسالة "مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق" مرارة.

---

(١) الطوق: ص ١٠٢ و١١٠ و٣٠٠ و٣٠٨ و٣٧٨

(٢) الطوق: ص ٢٤٥

(٣) الطوق: ص ٢٤٠

(٤) الطوق: ص ٦٠

(ب) قيم ابن حزم الجمالية:

ولابن حزم قيم جمالية نراها متفرقة فى الطوق؛ فهو حساس لجمال الطبيعة الخارجية، فيصف المتنزهات التى كانت تكثر فى ضواحى قرطبة، وهو حساس أيضًا لجمال الصور البشرية، ويرى أن النفس جميلة، وترنو إلى الصور الحسنة[1]، ولكن الجمال لا يقتصر على الصور بل يتجاوزها إلى جمال الروح؛ فالصورة مرآة تعكس الروح والأخلاق. فنجد ابن حزم فى وصفه للمرأة الجميلة يتجاوز المظهر الخارجى ويستطرد فى وصف أخلاقها وطباعها. وإذا نظرنا إلى الصفحة التى يصف فيها الجارية التى أحبها فى صباه يوجز وصف ملامحها فى كلمة واحدة وهى "كانت غاية الحسن فى وجهها" أما باقى الوصف كله فمعنوى[2]. فإحساس ابن حزم الجمالى روحانى أكثر منه حسيًا "فالجمال إشراق يستميل القلوب نجوه... وكأنه شىء فى نفس المرء تجده نفس الرائى"[3].

وهناك فارق بين أسلوب ابن حزم فى وصف جمال المرأة فى نثره وفى شعره. ففى الشعر يتبع أسلوب وصف المرأة التقليدى بما يشمل من اللجوء إلى التشبيهات المألوفة عند الشعراء، أما فى نثره فنرى موقفه الخاص الذى يهتم بالمعنويات أكثر من الحسيات. فعندما يتأمل المرأة لا يقف عند الصورة، بل سرعان ما يتجاوزها ليستشف

---

(١) الطوق: ص ٢٤

(٢) الطوق: ص ٢٨٢: "... وعقلها وعفافها وطهارتها وخفرها ودماثتها عديمة الهزل منيعة البذل بديعة البشر مسبلة الستر فقيدة الذأم قليلة الكلام مغضوضة البصر شديدة الخدر نقية من العيوب دائمة القطوب حلوة الأعراض مطبوعة الانقباض مليحة الصدود رزينة القعود كثيرة الوقار مستلذة النفار لا توجه إلا راجى نحوها..."

(٣) رسائل ابن حزم ص ١٤٢ .

من خلالها الأخلاق التى تستتر وراءها؛ "فالحلاوة دقة المحاسن ولطف الحركات وخفة الإشارات وقبول النفس لأعراض الصورة، وإن لم يكن هناك صفات ظاهرة"(١).

ويبدو لنا أن هذا الموقف خاص بابن حزم، ولا يشمل كل مجتمعه أو حتى حلقة أصدقائه؛ فابن حزم يتميز بقيم أخلاقية روحانية متميزة فيه قد صبغت كل نواحى حياته العملية والعلمية والنفسية.

(جـ) ابن حزم المحب:

أطلعنا ابن حزم على ثلاث تجارب فى تاريخ حياته العاطفية وقعت كلها فى صباه أو شبابه، وكلها كانت لها أثر عميق فى نفسه.

أما الأولى: فيسردها فى "باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها مما يخالفها"، فيقول" دعنى أخبرك أنى أحببت فى صباى جارية لى شقراء الشعر فما استحسنت فى ذلك الوقت سوداء الشعر ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه، وأنى لأجد هذا فى نفس تركيبى من ذلك الوقت ولا تؤاتينى نفسى على سواه، ولا تحب غيره البته، وهذا العارض بعينه عرض لأبى رضى الله عنه، وعلى ذلك جرى إلى أن وافاه أجله"(٢).

القصة الثانية: فاجعة حلت بحبيب قد شغف به شغفًا عميقًا، ويذكر هذه القصة فى باب البين.

"... بين الموت وهو الفوت، وهو الذى لا يرجى له إياب وهو المصيبة الحالة وهو قاصمة الظهر وهو الويل وهو المغطى على ظلمة الليل وهو قاطع كل رجاء وماحى كل

(١) رسائل ابن حزم ص ١٤٢ .

(٢) الطوق: ص ٧٢

طمع والمؤيس من اللقاء... ودعني أخبرك أني أحد من دُهي بهذه الفادحة، وتعجلت له هذه المصيبة، وذلك أني كنت أشد الناس كلفًا وأعظمهم حبًا بجارية كانت لي فيما خلا اسمها نعم، وكانت أمنية المتمني وغاية الحسن خُلقًا وخَلقًا وموافقة لي وكنت أبا عذرها وكنا قد تكافانا المودة ففجعتني بها الأقدار واخترمتها الليالي ومر النهار، وصارت ثالثة التراب والأحجار. وسني حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هي دوني في السن، فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي ولا تفتر لي دمعة على جمود عيني وقلة إسعادها؛ وعلى ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف وببعض أعضاء جسمي العزيزة عليَّ مسارعًا طائعًا وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنست بسواها، ولقد عفا حبي لها عن كل ما قبله وحرم ما كان بعده"[1].

ونرى أن هيام ابن حزم بنُعم بلغ الغاية من الشدة حتى إنه بعد موتها لم يكن ليسلوها في يقظة ولا منام. والمرء يرى في أحلامه ما تهتف به نفسه الباطنة. ولقد رآها مرة في نومه فسر لها كل السرور وعبر عن سعادته في أبيات تدل على المحل الذي حلته من قلبه:

أَتَى طَيْفُ نُعْمٍ مَضْجَعِي بَعْدَ هَدْأَةٍ ... وَلِلَّيْـــلِ سُـلْطَانٌ وَظِـــلٌّ سُـــــدَدُ

وَعَهْدِي بِهَا تَحْتَ التُّرَابِ مُقِيمَةٌ ... وَجَاءَتْ كَمَا قَدْ كُنْتُ مِنْ قَبْلٍ[2] أَعْهَدُ

فَعُدْنَا كَمَا كُنَّا وَعَـادَ زَمَـــانُنَا ... كَمَا قَـــدْ عَهِدْنَا قَبْـلُ وَالعَـوْدُ أَحْمَدُ

(١) الطوق: ص ٢٣٤

(٢) ورد هذا النص في نسخة حسن كامل الصيرفي ص ٩٧، وذلك خلافًا لما في نسخة برشيه التي جاء فيها قبله بدلاً من "من قبل" وهو الأرجح لسلامة وزن البيت.

وجاء ذكر هذه الأبيات فى باب القنوع؛ فيرى ابن حزم أن من "القنوع الرضى بمزار الطيف وتسليم الخيال، وهذا إنما يحدث عند ذكر لا يفارق وعهد لا يحول وفكر لا ينقض،، فإذا نامت العيون وهدأت الحركات سرى الطيف.."[1].

أما التجربة الثالثة: فهى قصة حب لم يستجب له ثم فرقت الأيام بينه من أحبها وبقى حبه لها شديداً مستعراً سنين طويلة على البعد ثم برد فجأة حين رأى محبوبته بعد طول الغياب فوجدها قد ذبلت "وتغيرت أكثر محاسنها.. لقلة اهتبالها بنفسها وعدمها الصيانة.."[2]. والقصة على طولها طريفة تشرح لنا بإسهاب مطاردة ابن حزم للجارية وتمنعها ثم تطور مشاعره عندما رآها ذابلة مهملة. وهذه القصة تتضمن حوادث عديدة عن حياة ابن حزم الخاصة، وكيف اضطر إلى ترك قرطبة.. إلخ، وقد تعرضنا لها فى ترجمة حياته فى الباب الثانى.

خصائص حب ابن حزم:

١- التحكم فى النفس: نرى أن الإرادة القوية والعفة الأصيلة غلبتا على ابن حزم حتى استحكم الهوى وفى موقف لا يسلم فيه إلا القليل فقهر هواه وملك لبه، فيقول فى باب قبح المعصية:

"ولقد ضمنى المبيت ليلة فى بعض الأزمان عند امرأة من بعض معارفى مشهورة بالصلاح والخير والحزم ومعها جارية من بعض قراباتها من اللاتى قد ضمها معى النشأة فى الصبى ثم غبت عنها أعواماً كثيرة وكنت تركتها حين أعصرت، ووجدتها قد جرى على وجهها ماء الشباب ففاض وانساب وتفجرت عليها ينابيع الملاحة فترددت

(١) الطوق: ص ٣٥٢

(٢) الطوق: ص ٢٨٢/ ٢٨٨

وتحيرت وطلعت في سماء وجهها نجوم الحسن فأشرقت وتوقدت، وانبعث في خديها أزاهير الجمال فتمت واعتمت... وكانت من أهل بيت صباحة وقد ظهرت منها صورة تعجز الوصاف وقد طبق وصف شبابها قرطبة فبت عندها ثلاث ليال متوالية ولم تحجب عني على جاري العادة في التربية فلعمري لقد كاد قلبي أن يصبو ويثوب إليه مرفوض الهوى ويعاوده منسي الغزل، ولقد امتنعت بعد ذلك من دخول تلك الدار خوفًا على لبي أن يزدهيه الاستحسان، ولقد كانت هي وجميع أهلها ممن لا تتعدى الأطماع إليهن، ولكن الشيطان غير مأمون الغوائل.."[1]. وهنا نرى ابن حزم العارف بضعف البشر المقر بميل النفس إلى الهوى يفضل أن يجنب نفسه مخاطر الإغراء والغواية، وأن يقف على بر الأمن والسلامة.

٢- الحب مع المطاولة والوفاء:

إن حب ابن حزم مكين يتأصل ببطء بعد امتحان طويل، ولكنه ثابت لا يسلو عنه قط. فهو غاية في الإخلاص وصدق المحبة والوفاء، وعلى هذا الغرار يكون الحب المخلص والعلاقة الوثيقة وحفظ العهد؛ فيقول عن نفسه:

"ما لصق بأحشائي حب قط إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهر وأخذي معه في كل جد وهزل، وكذلك أنا في السلو والتوق، فما نسيت ودًا لي قط، وأن حنيني إلى كل عهد تقدم لي ليغصني بالماء ويشرقني بالطعام وقد استراح من لم تكن هذه صفته، وما مللت شيئًا قط بعد معرفتي به ولأسرعت إلى الأنس بشيء قط أو لقائي له. وما رغبت إلى استبدال سبب من أسبابي منذ كنت، لا أقول في الألاف والإخوان

(١) الطوق: ص ٢٢٨

وحدهم، لكن فى كل ما يستعمل الإنسان من ملبوس ومركوب ومطعوم وغير ذلك، وما انتفعت بعيش ولا فارقنى الإطراق والانغلاق منذ ذقت طعم فراق الأحبة، وأنه لشجى يعتادنى وولوعهم ما ينفك يطرقنى، ولقد نغص تذكرى ما مضى كل عيش أستأنفه، وأنى لقتيل الهموم فى عداد الأحياء ودفين الأسى بين أهل الدنيا..".[1]

إبقاء ابن حزم على الحب:

إن ابن حزم يبقى على الحب، ويقول إن من رزق العشق الحقيقى لا يرتوى منه أبدًا كلما نهل طلب مزيدًا؛ لأن القلب الصادق الحب ظامئ أبدًا مستزيد، ولذلك يقول إن: "من الناس من يقول أن دوام الوصل يودى بالحب وهذا هجين من القول إنما ذلك لأهل الملل بل كلما زاد وصلاً زاد اتصالاً" "وعنى أخبرك أنى ما رويت[2] قط ماء الوصل ولا زادنى إلا ظمأ، وهذا حكم من تداوى بدائه، وأن رفه عنه شيئًا ما، ولقد بلغت من التمكن بمن أحب أبعد الغايات التى لا يجد الإنسان وراءها مرمى فما وجدتنى إلا مستزيدًا، ولقد طال بى[3] ذلك فما أحسست بسآمة ولا رهقتنى فترة، ولقد ضمنى مجلس مع بعض من كنت أحب فلم أجل خاطرى فى فن من فنون الوصل إلا وجدته مقصرًا عن مرادى وغير شاف وجدى ولا قاض أقل لبانة من لباناتى ووجدتنى كلما ازددت تلوعًا، وقدحت زناد الشوق زاد نار الوجد بين ضلوعى".[4]

---

(١) الطوق: ص ٦٤

(٢) قد تكون صحتها "وردت".

(٣) قد تكون صحتها "بى".

(٤) الطوق: ص ١٦٠

واقعية ابن حزم فى نظرته إلى الحب:

على الرغم من عمق شعور ابن حزم فهو لا ينظر إلى الحب نظرة رومانسية بل يبدو من كلامه شيء من الأثرة ولا يتصنع فى الحب الإيثار المألوف؛ لأنه إذا أحب فلنفسه، وعبر عن هذا الموقف فى مناقشة جدلية "ولقد سألنى يوماً أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كونى بالمدينة... إذا كره من أحب لقائى وتجنب قربى فما أصنع؟ قلت: أرى أن تسعى فى إدخال الروح على نفسك بلقائه وإن كره، فقال لى: لكنى لا أرى ذلك بل أوثر هواه على هواى ومراده على مرادى وأصبر وأصبر حتى ولو كان فى ذلك الحتف، فقلت له: أنى أنما أحببته لنفسى ولا لتذاذها بصورته فأنا أتبع قياسى وأقود أصلى وأقفو طريقتى فى الرغبة فى سرورها ..."[1].

وهو أيضاً لا يصدق الحب من أول نظرة، فيقول "من أحب من نظرة واحدة وأسرع العلاقة من لمحة خاطرة فهو دليل على قلة الصبر ومخبر بسرعة السلو وشاهد الطرافة والملل وهكذا فى جميع الأشياء: أسرعها نمواً أسرعها فناءً وأبطأها حدوثاً أبطأها نفاداً".

ولا يعترف بالحب الذى يقع بالوصف دون المعاينة؛ فهذا عنده "بنيان هاوٍ على غير أسس، وذلك أن الذى أفرغ ذهنه فى هوى من لم ير لابد له؛ إذ يخلو بفكره أن يمثل لنفسه صورة يتوهمها وعيناً يقيمها نصب ضميره...."

فابن حزم رجل واقعى يفتقر تماماً إلى الخيال ولا يعترف إلا بالمعاينة، ولكنه متوقد الأحاسيس جموح وعميق الانفعال، ونرى هذا عندما يطلعنا على الفرح الشديد الذى ينعم به من أيقن بمحبة محبوبه وعلى الغم القاتل الذى يقاسيه مَنْ حُرم عطف من يحب ويطلعنا بإخلاص على سريرته وما وقع له هو فى الحالين فى باب الهجر.

---

(١) الطوق: ص ١١٦

"ولقد وطئت بساط الخلفاء وشاهدت محاضر الملوك فما رأيت هيبة تعدل هيبة محب لمحبوبه، ورأيت تمكن المتغلبين على الرؤساء وتحكم الوزراء وانبساط مدبرى الدول فما رأيت أشد تبجحًا ولا أعظم سرورًا بما هو فيه من محب أيقن أن قلب محبوبه عنده ووثق بميله إليه وصحة مودته له. وحضرت مقام المعتذرين بين أيدى السلاطين ومواقف المتهمين بعظيم الذنوب مع المتمردين الطاغين فما رأيت أذل من موقف حب هيمان بين يدى محبوب غضبان قد غمره السخط وغلب عليه الجفاء".

"ولقد امتحنت الأمرين، وكنت فى الحالة الأولى أشد من الحديد وأنفذ من السيف لا أجيب إلى الدنية ولا أساعد على الخضوع، وفى الثانية أذل من الرداء وألين من القطن أبادر إلى أقصى غايات التذلل لو نفع واغتنم فرصة الخضوع لو نجع وأتحلل بلسانى وأغوص على دقائق المعانى ببيانى وأفنن القول فنونًا وأتصدى لكل ما يوجب الترضى"(١).

ويحض ابن حزم على التعفف، ويرى أن من "أفضل ما يأتيه الإنسان فى حبه التعفف وترك ركوب المعصية والفاحشة، وأن لا يرغب عن مجازاة خالقه له بالنعيم فى دار المقامة، وأن لا يعص مولاه المتفضل عليه الذى جعله مكانًا وأهلاً لأمره ونهيه، وأرسل إليه رسله، وجعل كلامه ثابتًا لديه عناية بنا وإحسانًا إلينا"(٢). وقد التزم ابن حزم العفة، ويقول عن نفسه "إنه يعرف أسرار النساء "... ومع هذا يعلم الله وكفى به عليمًا انى برىء الساحة سليم الأديم صحيح البشرة نقى الحجزة، وأنى أقسم بالله أجل الأقسام أنى ما حللت مئزرى على فرج حرام قط ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنا مذ عقلت إلى يومى هذا والله المحمود على ذلك المشكور فيما مضى والمستعصم فيما بقى"(٣).

---

(١) الطوق: ص ١٨٢

(٢) الطوق: ص ٣٧٠

(٣) الطوق: ص ٣٢٦

(د) ابن حزم الصديق:

وإذ نمضى نتعرف على ابن حزم الصديق من خلال الطوق نجده صورة من ابن حزم المحب. نجد واقعيته عندما يقرر أن الصداقة الحقة لا تنشأ وتتأكد إلا من خلال المعرفة الوثيقة والتعامل القريب، فيضرب لنا ثلاثة أمثلة لمن كان بينه : "ود أكيد وخطاب كثير وما تراءينا قط، ثم التقيا، فما مرت إلا أيام قلائل حتى وقعت لنا منافرة عظيمة ووحشة شديدة متصلة إلى الآن"(١) ويضرب لنا عكس ذلك للكراهة التى قامت بينه وبين أبى عامر قبل أن يلتقيا بناء على ما كان ينقل لكل منهما عن الآخر "ثم وفق الله الاجتماع به فصار إلى أود الناس وصرت له كذلك إلى أن حال الموت بيننا"(٢). وهناك كذلك الحالة التى تحقق المعرفة فيها استمرار الانطباع القائم لدى الطرفين قبل التقائهما: "وأما أبو شاكر عبد الرحمن بن محمد القبرى فكان لى صديقًا مدة على غير رؤية ثم التقينا فتأكدت المودة واتصلت وتمادت إلى الآن"(٣)؛ فابن حزم لا يقبل أى أحكام مسبقة، ويقول إن الصداقة الحقيقية لا تنتج إلا بالمعاشرة، وأن نتيجة هذه المعرفة المباشرة قد تعكس وقد تؤكد الفكرة القائمة قبلها سواء كانت توحى بالتقارب أو التباعد.

غير أن ابن حزم وإن كان يحاول أن يحكم عقله، ويحاول أن يغلبه على عاطفته تغلبه عاطفته الحادة. فرغم أنه يسلم بأن مراجعة الصديق لصديقه تمثل مساعدة قيمة له "(فإما الصديق العاذل).. فعذله أفضل من كثير المساعدات وهو من الحض والنهى، وفى ذلك زاجر للنفس عجيب"(٤)، ويتحفظ بضرورة اختيار الوقت والأسلوب المناسب

(١) الطوق: ص ٥٤

(٢) الطوق: ص ٥٦

(٣) الطوق: ص ٥٦

(٤) الطوق: ص ١١٨

لذلك ".. ولاسيما أن كان رفيقًا في قوله حسن التوصل إلى ما يراد من المعانى بلفظه عالمًا بالأوقات التى يؤكد فيها النهى، وبالأحيان التى يزيد فيها الأمر والساعات التى يكون فيها واقفًا بين هذين على قدر ما يراه من تسهل العاشق وتوعره وقبوله وعصيانه"[١]. نقول إن ابن حزم رغم محاولته أن ينظر هذه النظرة المنطقية، تغلبه عواطفه ويتوقع مساندة أصدقائه له مخطئًا كان أو مصيبًا، وأن يقفوا إلى جواره ويؤيدوه ظالمًا كان أو مظلومًا؛ إذ يورد بعد تقديمه المنطقى السابق مباشرة خبرًا يقول فيه "ووقع لى مثل هذا... أن أبا السرى عمار بن زياد صديقنا أكثر من عذلى على نحو نحوته وأعان على بعض من لا منى فى ذلك الوجه أيضًا وكنت أظن أنه سيكون معى مخطئًا كنت أو مصيبًا لوكيد صداقتى معه وصحيح أُخوتى به[٢].

وتمضى به عواطفه إلى استهجان أن يصدق أصدقاؤه وشاية واش عنه فيقص علينا قصة أبى إسحاق إبراهيم بن عيسى الثقفى الذى صدَّق ما نقله إليه صديق مشترك لهما على سبيل الهزل، فكتب يعاتبه[٣] كما يذكر لنا فى نفس المجال صديقًا لا يسميه ".. وكثر التدجيل بينى وبينه حتى كدح ذلك فيه واستبان وجهه وفى لحظة.." وصبر ابن حزم عليه وخفض له جناحه حرصًا على صداقته "وطبعت على التأنى والتربص والمسالة ما أمكنت ووجدت بالانخفاض سبيلاً إلى معاودة المودة..."[٤]. ويكشف لنا ابن حزم عن جانب آخر من جوانب خلقه وإعزازه للصداقة بإبقائه على حقها وإن انتهت، وحفظه لسر صديقه وعهده وإن خانه "وكان لى مرة صديق ففسدت نيته بعد وكيد مودة... وكان علم كل واحد منا سر صاحبه... فلما تغير علىَّ أفشى

---

(١) الطوق: ص ١١٨

(٢) الطوق: ص ١٢٠

(٣) الطوق: ص ١٤٦

(٤) الطوق: ص ١٤٦

كل ما اطلع عليه... ثم اتصل به أن قوله فى بلغنى فجزع لذلك وخشى أن أقارضه على قبيح فعله وبلغنى ذلك فكتبت إليه شعراً أونسه فيه وأعلمه أنى لا أقارضه"[١].

وإن كنا نجد فى كل ما سبق تشابه موقف ابن حزم إزاء الصداقة والحب، فإن هناك جوانب يختلف فيها موقفه إزاء كل منهما. فإن كان ابن حزم يقبل الصبر على ذلة المحبوب ولا يرى أن يعامل المحبوب معاملة الند "ولا يقولن قائل إن صبر المحب على ذلة المحبوب دناءة فى النفس، فهذا خطأ قد علمنا أن المحبوب ليس كفواً ولا نظيراً فيقارض بأذاه..."[٢]، كما لم يستنكف هو نفسه من الدأب والسعى وراء من أعرضت عنه وجفته"، وإنى لأخبرك عنى انى ألفت فى أيام صبى ألفة المحبة جارية نشأت فى دارنا... فجنحت إليها وأحببتها حبًا مفرطًا شديداً فسعيت عامين أو نحوهما أن تجيبنى بكلمة وأسمع من فيها لفظة غير ما يقع فى الحديث الظاهر إلى كل سامع بأبلغ السعى فما وصلت من ذلك إلى شىء البتة"[٣]. نقول فى الوقت الذى يصبر ابن حزم على جفاء هذه الجارية عامين أو نحوهما ولا يرى فى الصبر على ذل المحبوب دناءة نجده ينصرف عن الصديق الذى يجفوه..

"إن رجلاً من أخوانى كنت حللته من نفسى محلها وأسقطت المؤنة بينى وبينه وأعددته ذخراً وكنزاً وكان كثير السمع من كل قائل فدب نوو النميمة بينى وبينه فحاكوا فيه وأنجح سعيهم عنده فانقبض عما كنت أعهده فتربصت عليه مدة فى مثلها أوب الغائب ورضى العاتب فلم يزد إلا انقباضاً فتركته وحاله"[٤].

---

(١) الطوق: ص ٢٠٤

(٢) الطوق: ص ١٠٨

(٣) الطوق: ص ٢٨٢

(٤) الطوق: ص ٢٩٨

٥- الطوق: رسالة أخلاقية

عندما كتب ابن حزم طوق الحمامة لم يقصد إلى تصنيف رسالة أخلاقية، بل قصد إلى وضع رسالة فى وصف الحب ومعانيه. ويقر ذلك بوضوح فى باب "الوفاء"؛ حيث يقول "لولا أن رسالتنا هذه لم نقصد بها الكلام فى أخلاق الإنسان وصفاته المطبوعة والمتطبع بها وما يزيد من المطبوع بالتطبع ومما يضمحل من التطبع بعدم الطبع لزدت فى هذا المكان ما يجب أن يوضع فى مثله ولكننا إنما قصدنا التكلم فيما رغبته من أمر الحب فقط، وهذا أمر كان يطول جداً إذ الكلام فيه تفنن كثير"[1]. وعلى ذلك وبالرغم من أن ابن حزم أراد أن يتجنب إصدار الأحكام الأخلاقية، فإنه لم يكن هناك بد من أن يتضمن الطوق بعضها:

فمن حيث الموضوع: فالحب موضوع متفرع مترامى الأطراف يشمل كثيراً من جوانب السلوك الإنسانى الذى يخضع للسنن الأخلاقية.

ومن حيث الكاتب: فابن حزم الرجل المتدين الفقيه العالم بالأديان، الإنسان الصالح كان لابد أن يعمل علمه، ويزن الأمور بميزان الدين والأخلاق.

فجاء الطوق فى صلبه رسالة فى وصف الحب ومعانيه، ولكنه يحتوى على كثير من الأحكام الأخلاقية يستند:

- بعضها إلى القيم الأخلاقية الدينية؛ إذ إن الحب من المسائل التى تعرض لها الدين ووضع لها الأسس والتشريع.

- وبعضها إلى القيم الأخلاقية الاجتماعية؛ إذ إن الحب سلوك إنسانى اجتماعى يخضع للقواعد والمبادئ التى يسنها كل مجتمع لنفسه.

---

(١) الطوق: ص ٢٠٠

(أ) القيم الأخلاقية الدينية :

أما عن الأحكام الأخلاقية المستقاة من الدين فتتركز فى أربعة مواضع:

١- صدر الرسالة عندما يتحدث ابن حزم عن هدفه من كتابة الرسالة وعند تعريفه للحب.

٢- استطراد طويل عن النميمة والكذب عند كلامه عن الوشاية.

٣- باب قبح المعصية.

٤- باب فضل التعفف.

ويستخدم ابن حزم فى هذه المواضع كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليعضد بها كلامه ويسترسل فى البابين الأخيرين إلى مناقشة مواضيع تناولها الفقهاء بالدراسة والتمحيص، وخاصة مسألتى العفة والزنا.

طرح ابن حزم فى الطوق عدة أسئلة حاول الإجابة عليها. ونجده فى معظم الأوقات يستند إلى الدين فى الحلول التى يقدمها لهذه المشاكل الأخلاقية. فالدين هو دليل المؤمن فى كل خطاه، وبه يهتدى إلى طريق الفضيلة، ويجب ألا يعمل المرء قياسه الخاص، وعليه أن يلجأ إلى القرآن ليجد فيه الهداية. وهذه نظرة ظاهرية محض؛ إذ ينفى ابن حزم استخدام القياس فى أى أمر من الأمور: "فشارع الشريعة وباعث الرسول عليه السلام ومرتب الأوامر والنواهى أعلم بطريق الحق وأدعى بعواقب السلامة ومغبات النجاة من كل ناظر لنفسه بزعمه وباحث بقياسه فى ظنه"[(١)].

ويوضح ابن حزم منذ البداية أن الحب مباح؛ فهو "ليس بمنكر فى الديانة ولا بمحظور فى الشريعة"[(٢)]، ولا يمكننا أن نقول إن الحب فى حد ذاته كعاطفة يخضع

(١) الطوق: ص ١٥٠

(٢) الطوق: ص ١٢

للمقاييس الأخلاقية؛ فالحب ليس أخلاقيًا أو غير أخلاقى؛ فالإنسان لا يحاسب على مشاعره، ولكن يحاسب على أعماله "فبحسب المرء المسلم أن يعف عن محارم الله عز وجل التى يأتيها باختياره ويحاسب عليها يوم القيامة، وأما استحسان الحسن وتمكن الحب فطبع لا يؤمر به ولا ينهى عنه؛ إذ القلوب بيد مقلبيها ... أما المحبة فخلقة، وإنما يملك الإنسان حركات جوارحها المكتسبة"[1]. وهذه النظرة تتفق أيضًا مع المذهب الظاهرى، فالمقياس إذن فى تقييم الحب هو الأفعال التى يأتى بها المحب. فالمحب الفاضل هو الذى يحب فى ذات الله أو من إذا أحب فى غير ذات الله تمكن من قمع شهوته وضبط نفسه، "من عشق فعف فمات فهو شهيد"[2].

وهذا يؤدى بنا إلى الكلام عن تعريف ابن حزم للصلاح؛ فيرى أن النفس البشرية تحوى صلاحها وفسادها، وأن الشخص الصالح هو الذى يتمكن من تغليب جوانب الصلاح فى نفسه على جوانب الفساد، وذلك بأن يجنب نفسه مواضع الغواية حتى لا تستهويه المعاصى. إن ابن حزم يعترف بضعف النفس البشرية، وبأنها إذا واجهت الإغراء فلن تتمكن من المقاومة. ويرى ابن حزم أن لا فرق بين النساء والرجال فى الاستسلام للشهوات أو فى قمعها "فالصالحة من النساء هى التى إذا ضبطت انضبطت وإذا قطعت الذرائع امتسكت، والفاسدة هى التى إذا ضبطت لم تنضبط وإذا حيل بينها وبين الأسباب التى تسهل الفواحش تحيلت فى أن تتوصل إليها بضروب من الحيل. والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ولا يتعرض إلى المناظر الجالية للأهواء ولا رفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب، والفاسق من يعاشر أهل النقص وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة ويتصدى للمشاهد المؤذية ويحب الخلوات المهلكة. والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة فى الرماد لا تحرق من جاورها

(١) الطوق: ص ٩٢

(٢) هذا حديث منسوب إلى الرسول رواه سويد بن سعيد ولكن اختلف حوله علماء الحديث.

إلا بأن تحرك، والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شيء"[1]؛ فالصلاح في هذا الموضع ظاهرة سلبية تنحصر في الامتناع عن تخطى حدود الدين أو بالأحرى في أن يجنب المرء نفسه مواضع الامتحان؛ فالصلاح هو ألا يستسلم المرء بأن يبتعد، والفسق هو أن يستسلم نتيجة اقترابه.

ويفرق ابن حزم بين الحب الأخلاقي - في نظر الدين - ويسميه حبًا في ذات الله وبين الحب اللا أخلاقي ويسميه حبًا في غير ذات الله. فبينما يرى في الأول علاقة مباركة تفضى بأصحابها إلى السعادة، يرى في الثاني علاقة ملفوظة مآلها الزوال بل تحول الحب بغضًا "إن فيما يبدو من تعادى المتواصلين في غير ذات الله تعالى بعد الألفة وتدابرهم بعد الوصال وتقاطعهم بعد المودة وتباغضهم بعد المحبة واستحكام الضغائن وتحكم السخائم في صدورهم لكاشفًا ناهيًا لو صادف عقولاً سليمة وآراء نافذةً وعزائم صحيحة"[2].

أما عن ذم الكذب والنميمة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فكلها مواضيع تقليدية نجد صداها في كثير من كتب الفقه الإسلامية. وفي هذه الصفحات نسمع صوت ابن حزم الفقيه يتحدث عن هذه الأمور بوضوح وتفصيل في "باب قبح المعصية" وهو من أطول أبواب الرسالة، ويستند هنا ابن حزم إلى أساتذته المشهورين الذين قرأ الحديث عليهم، ويورد كل حديث بأسانيده ويكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية. ويرتفع صوته في بعض المواقف منكرًا الكثير من الرذائل شاهرًا عذاب جهنم في وجه الفاسقين.

عندما يعرض ابن حزم "باب الواشي" لم يستطع تجنب الحديث عن النميمة؛ إذ الوشاة هم النمامون، وبما أن النميمة فرع من الكذب فقد أدى به هذا إلى استطراد

(١) الطوق: ص ٣٢٢

(٢) الطوق: ص ٣٤٦

طويل عن الكذب والكذب ماحٍ لكل المحاسن و"الكفر ما هو إلا كذب على الله الحق وهو يحب الحق وبالحق قامت السموات والأرض"[1] والكذب هو أصل كل الكبائر "فما هلكت الدول ولا هلكت الممالك ولا سفكت الدماء ظلماً ولا هتكت الأستار بغير النمائم والكذب ولا أكدت البغضاء والإحن المردية إلا بنمائم..."[2].

والكذاب هو أسوأ من خُلق، لأنه لا يتوب أبداً، وتدل هذه الرذيلة على سوء متأصل فى النفس وانحراف جوهرى فى الخلق وهو أصل كل الرذائل.

ونجد فى البابين الأخيرين "باب قبح المعصية" و"باب فضل التعفف" مجادلات طويلة حول الزنا واللواط والنهى عنهما والحض على التعفف. ويوضح ابن حزم أن دم المؤمن لا يحل إلا فى أمور أربعة: "الكفر بعد الإيمان، النفس بالنفس، محاربة الله ورسوله يشهر فيها سيفه ويسعى فى الأرض فساداً مقبلاً غير مدبر، والزنا بعد الإحصان"[3]، وذلك فى إجماع الأمة المنقول بالكافة. ويذكر ابن حزم أن فى الكبائر الثلاث الأولى يمكن الرجوع عن القتل إذا تاب المذنب؛ أما فى الزنا بعد الإحصان فلا سبيل إلى ترك رجم المحصن ولا وجه لرفع الموت عنه؛ فهذه الكبيرة إذن أشنع الكبائر عند الله؛ لأن فى الزنا "من إباحة الحريم وإفساد النسل والتفريق بين الأزواج الذى عظم الله أمره ما لا يهون على ذى عقل أو من له أقل أخلاق.."[4]. وأما عن اللواط فشنيع بشع عند الله وعقوبة اللواط الرجم. ومن الغريب أننا لم نر ابن حزم يتحدث عن تحريم حب الذكر فى صلب الرسالة، ولم يذكر ابن حزم أيضاً فى الكلام عن الحب والمحبين الحب بين زوجين إلا فى النادر، ولم نعرف فى معظم أخباره ما إذا كانت هذه

---

(١) الطوق: ص ١٤٤

(٢) الطوق: ص ١٤٤

(٣) الطوق: ص ٣٥٨

(٤) الطوق: ص ٣٦٤

العلاقة بين اثنين يجمعهما الزواج. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من الانفصال القائم بين هذين البابين وباقى الرسالة.

وفى الباب الأخير يحض ابن حزم الإنسان على سلوك طريق العفة فى الحب وإقامة العذل لنفسه حصنًا، وهذه هى الوسيلة الوحيدة للتقريب إلى الله والفوز بالجنة. وحتى لو لم يكن هناك جزاء وعقاب فعلى المرء أن يصرف حياته فى شكر الخالق، وأن يترك لذات الدنيا الفانية فما بالك وقد أتى الله من وعيده ما هو جدير بأن يجعل الإنسان يولى ظهره لكل رغبة ذاهبة والاتجاه نحو الصراط المستقيم ورياضة النفس.

(ب) القيم الأخلاقية الاجتماعية :

اتخذ ابن حزم موقفًا يردده فى مواضع كثيرة من الرسالة وهو عدم كشف الحيل التى يسلكها المحبون للتوصل إلى رغباتهم، وذلك لئلا يشجع القارئ على اتباعها فيقول "لولا أنى لم أقصد فى رسالتى هذه كشف الحيل وذكر المكايد لأوردت مما صح عندى أشياء تحير اللبيب وتدهش العاقل أسبل الله علينا ستره وعلى جميع المسلمين بمنه وكفانا"[1]؛ فهو واعٍ بالفسق والتهتك الموجودين فى المجتمع ولا يريد أن يستطرد فى الحديث عنهما. ولكنه يحاول أن ينبه القارئ فى بعض الأوقات إلى أمور يجب أن يتجنبها أو أن يسلكها، ولذلك أورد فى الطوق أحكامًا أخلاقية متفرقة فى الرسالة تعبر أولاً عن تمسك ابن حزم بالأخلاق ومحاولة حض القارئ عليها بطريقة غير مباشرة؛ إذ إنه لا يصوغها فى صيغة الوعظ، ولكنها تأتى بطريقة طبيعية فى سياق الحديث.

---

(١) الطوق: ص ٦٠

فنجد مجموعة من القيم الأخلاقية الاجتماعية متفرقة فى الطوق تنبع من العرف الاجتماعى، بعضها لها مقابل فى تعاليم الدين وبعضها الآخر متعارف عليه فى سلوك مجتمعه.

فمنها طى السر وهو من دلائل الوفاء وكرم الطبع؛ فعكس طى السر وهو الإذاعة منكر بالتالى.

ومنها الوفاء وهو من حميد الغرائز وكريم الشيم وفاضل الأخلاق فى الحب وغيره، وأنه لمن أقوى الدلائل وأوضح البراهين على طيب الأصل وصرف العنصر.

وضد الوفاء الغدر؛ فكما أن الوفاء من سَرِىِّ النعوت فكذلك الغدر من ذميمها ومكروهها. وفى الغدر يذم ابن حزم البادئ، أما المقارض فليس بمذموم بالرغم من أن فعلته تشبه فعلة البادئ، ولكنه لا يحاسب عليها مثل البادئ؛ إذ إن "جزاء سيئة سيئة مثلها".

وأنكر ابن حزم أيضًا محاولة انتقام المحب من المحبوب أو العكس؛ ففى "باب الإذاعة" يورد سببًا من أسباب الإذاعة وهو عندما يجد المحب أن محبوبه يخونه أو يمله أو يكرهه فيلجأ للإذاعة كوسيلة للانتقام، وهذا "عند أهل العقول وجه مرذول وفعل ساقط"(1). أما الموضع الثانى فى "باب الوشاية" فإذا وشى إلى المحبوب أن حب المحب مشترك فيسعى المحبوب إلى إهلاكه ويتصدى لحتفه.

قسم ابن حزم "باب السلو" تقسيمًا أخلاقيًا أصدر فيه الأحكام ووزع فيه اللوم؛ فيرى أن السالى يذم فى بعض الأوقات أو لا يذم حسب السبب الموجب للسلو وحسب موقف السالى هل هو ناسٍ أم متصبر؛ فقَسَّم السلو إلى ثمانية أقسام:

---

(1) الطوق: ص ١٠٤

- "ثلاثة هى من المحب: اثنان منها يذم السالى فيهما على كل وجه وهما الملل والاستبدال، وواحد منها يذم السالى فيها ولا يذم المتصبر وهو الحياء.

- أربعة من المحبوب: منها واحد يذم السالى فيه ولا يذم المتصبر وهو الهجر الدائم، وثلاثة لا يذم السالى فيها على أى وجه كان ناسيًا أو متصبرًا وهى النفار والجفاء والغدر.

- ووجه ثامن وهو من قبل الله وعز وجل وهو اليأس إما بموت أو بين أو آفة تزمن، والمتصبر فى هذه معذور"[1].

ويرى ابن حزم أن الملل من أقبح الصفات التى يتصف بها المحب ويستنكر هجر المَلَل بشدة ويعتبر الملول رجلاً لا يوثق فيه ولا فائدة فيه؛ إذ إنه ابن ساعته ولا يعتمد عليه.

ومن المواقف التى يثور ابن حزم عليها ويستعيذ بالله منها ومن أهلها القنوع بالمشاركة فى الحب، وهذا "لا يصح إلا مع كلبية فى الطبع وسقوط من العقل الذى هو عيار على كل ما تحته وضعف حس.."، وهذا لا يحدث إلا بعد ما "يضل العقل جملة وتفسد القريحة ويتلف التمييز ويهون الصعب وتذهب الغيرة وتعدم الأنفة"[2]، وهذا الموقف يتنافى تمامًا مع عزة النفس والكبرياء، وفيه يذل المرء فى حبه وفى كرامته ولذلك يرفضه ابن حزم هذا الرفض الحاسم وهو الرجل الكريم المعتز بنفسه إلى أقصى حدود الاعتزاز.

وأفرد ابن حزم فقرة إجمالية فى وصف الصديق المثالى ضمت كل الأخلاق الكريمة والشيم الطيبة؛ فهو شخص".. طيب الأخلاق، مكتوم السر، كثير البر، صحيح

(١) الطوق: ص ٢٩٦

(٢) الطوق: ص ٢٦٢

الأمانة، مأمون الخيانة، كريم النفس... مشهور الوفاء، ثابت القريحة... عفيف الطباع... يألف الإمحاض، ولا يعرف الإعراض.. إلخ"[1].

ويرى ابن حزم أن الإنسان يجمع بين الخير والشر، وأن النفس تجمع بين فجورها وتقواها، وأن الإنسان مسئول ويحاسب على اختياره غير أنه فى الوقت نفسه يقر بالضعف البشرى ويتقبله، وقد دفعه هذا التقبل لضعف الإنسان إلى أن يرى أن سبيل الصلاح هو أن يحول المرء بين نفسه وبين الأسباب التى تسهل الفواحش وألا يعرض نفسه إلى المناظر الجالبة للأهواء حتى لا يزدهيه الاستحسان، وأورد عن رسول الله "باعدوا بين أنفاس الرجال والنساء"، وعلى ذلك يتوصل المرء إلى التعفف بأن يتجنب مواضع الغواية لا بأن تقهر إرادته غرائزه وشهواته.

فمن ذلك تبرز لنا طبيعة ابن حزم معتدلة واقعية فى متطلباتها الأخلاقية.

٦- الطوق: رسالة فلسفية

عرض ابن حزم نظريتين فلسفيتين فى طوق الحمامة:

١- تعريف الحب تعريفًا فلسفيًا فى باب "ماهية الحب"

٢- تعريف لطبيعة الإنسان فى باب "قبح المعصية"

(أ) تعريف الحب:

يعرف ابن حزم الحب فى باب "الكلام عن ماهية الحب" تعريفًا فلسفيًا عندما يحاول رد هذه الظاهرة إلى أسباب كامنة فيما وراء الطبيعة ولفظة "ماهية" تعبر عن

---

(١) الطوق: ص ١٢٢

سؤال "ما" طبيعة الحب وجوهره. ويقول طه حسين "إن كلمة "مائية" عند ابن حزم توازى كلمة "ماهية" عند الشرقيين من أصحاب المنطق والفلسفة. كأن الشرقيين يأخذون كلمتهم من "ما هو"، وكأن ابن حزم وأصحابه يأخذون كلمتهم من "ما" وحدها فيجعلون الألف همزة حين ينسبون"(١).

لم يستند ابن حزم فى تعرفه للحب إلى أى تعريف سابق، ويستنكر ما ذهب إليه محمد بن داود وبعض أهل الفلسفة؛ ففى رأيه "الحب اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع"(٢)، فيعتبر أن هناك عنصراً رفيعًا جامعًا تنبثق منه النفوس وتحل فى الأجساد. وبعد حلولها تأخذ فى المبحث عن مثيلاتها، والنفوس التى كانت تجاورها فى أصل العنصر الرفيع، وأن قوة تجاذب النفوس تتناسب مع مدى تقاربها وتجاورها فى هيئة تركيبها العلوى الأصلى. فإذا اتصلت نفسان تحابتا، فبقدر قوة الاتصال تتقارب النفسان ويقع الحب، وبقدر قوة الانفصال تتباعدان ويقع البغض. ويستند ابن حزم إلى الآية "هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها" ويقول "فجعل علة السكون أنها منه"(٣)، ويذهب إلى تعزيز نظريته بهذه الآية. ولكننا نرى هذا الاستناد فى غير محله وإنه يحمل الآية ما لا تحتمل؛ إذ إن ابن حزم يذهب إلى أبعد من ذلك فيجعل الجزئين المنفصلين اللذين يسكنان فردين يتجاذبان بقدر أصل تجاورهما فى عنصرهما العلوى. وهذا ما لم تذهب إليه الآية إذ أنها اقتصرت على القول بأن علة سكون نفس إلى غيرها هو اتحادهما فى الأصل، الأمر الذى يجعل تفسير ابن داود عن الأُكَر المقسومة أكثر اتفاقًا مع هذه الآية. أما ما ذهب إليه ابن حزم من أن جميع النفوس تشترك فى أصل

---

(١) طه حسين: ألوان، ص ١٠٦، تأتى ملاحظة طه حسين من أن بعض محققي الطوق استخدموا مصطلح "مائية الحب"، ولكننا اعتمدنا على تحقيق برشيه وإحسان عباس اللذين استخدما "ماهية".

(٢) الطوق: ص ١٤

(٣) الطوق: ص ١٦

تركيب علوى واحد فإن ذلك يستتبع حسب منطق الآية أن تسكن كل النفوس لبعضها. وقد وقع ابن حزم نفسه فى هذا التناقض فى موضع آخر من الطوق عندما نفى إمكان أن يحب المرء اثنين فى نفس الوقت عندما قال "دخل الغلط على من يزعم أنه يحب اثنين ويعشق شخصين متغايرين، فإنما هذا من جهة الشهوة.. وأما نفس المحب فما فى الميل به فضل يصرفه فى أسباب دينه ودنياه فكيف بالاشتغال بحب ثانٍ"[1]؛ فإنه بمضمون تعريفه الفلسفى للحب لا يوجد ما يحول أو يمنع أن يحب امرؤ أكثر من واحد إذا ما اتصلت أنفسهم، وكان بينها التجاور والتشابه فى أصل عنصرهما الرفيع، بينما يرى ابن حزم فى هذا الموضع أن امتلاء نفس المحب بمشاعره تجاه محبوبه لا يترك فى نفسه فضلاً يسمح له بالميل والاشتغال بحب ثانٍ.

وتعريف ابن حزم لا يخلو من تأثر بالنظرية الأفلاطونية ولكنه يختلف عنها فى نقطة جوهرية، وهى أنه يرفض فكرة أن النفوس أكر مقسومة، وقد روى محمد بن داود هذا المذهب واستنكره ابن حزم قائلاً "والذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع لا على ما حكاه محمد بن داود عن بعض أهل الفلسفة أن الأرواح أكر مقسومة لكن على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ومجاورتها فى هيئة تركيبها"[2]؛ فابن حزم يرفض هذه النظرية ولم ينص على أصلها الإغريقى[3].

يجعل ابن حزم علة الاتصال التشابه والمجاورة فى مقر عالم النفوس العلوى. ويستتبع ذلك أن الحب إذاً امتزاج واستحسان روحانى، وأن الجسد ما هو إلا وسيلة

---

(١) الطوق: ص ٦٦

(٢) الطوق: ص ١٤

(٣) سنعود إلى هذه المقارنة بين النظرية الإفلاطونية ونظرية ابن حزم بالتفصيل فى الباب الرابع.

للتوصيل بين النفوس. ويرى ابن حزم أن فى ذلك تفسيراً لحب قبيح الصورة، فلو كانت علة الحب هى حسن الصورة الجسدية لما كان المحرومون من الجمال موضعًا للحب، فى حين أن التجربة شاهدة على أن كثيراً من المحبين قد يتعلقون بالأدنى حسنًا وهم يعلمون فضل غيره ولا يستطيعون أن يجدوا محيداً لقلبهم. فالحب إذن هو تجاذب بين النفوس لا الأجسام والصور الجسدية. ولكن كيف يفسر ابن حزم إذن الحب من جانب واحد علمًا بأن هذا يتعارض مع نظريته عن اتصال النفوس؟ حاول ابن حزم تقديم افتراض لتفسير هذه الظاهرة فى إطار نظريته بقوله "إن نفس الذى لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية فلم تحس بالجزء الذى كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هى، ولو تخلصت لاستويا فى المحبة. ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها فى المجاورة، طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته جاذبة له لو أمكنها"[1]. ويستتبع ذلك أن إزالة الأعراض والستر تؤدى إلى محبة متكافئة. غير أن ابن حزم لم يتمكن من التخلص من هذه المشكلة فى صلب الرسالة؛ إذ إنه يخط خطًا واضحًا بين المحب والمحبوب ويفرق بينهما تفريقًا جوهريًا؛ حيث يقول إن المحب هو الطالب الإيجابى، والمحبوب هو المطلوب السلبى، وأن الحب ليس تبادلاً متكافئًا بين جزئين من أصل واحد واتصال بينهما إنما هو سعى من جانب إلى اجتذاب الآخر. ولو صح افتراض ابن حزم لكان هذا الفارق بين المحب والمحبوب فارقًا مؤقتًا، يزول بالاتصال وسقوط الأعراض والستر المكتنفة نفس المحبوب. غير أن تسليم ابن حزم باستمرار هذا الخط الفاصل ينفى سلامة تفسيره هذا.

وهنا يجدر أن نشير إلى نظرية أخرى ذكرها ابن حزم فى رسالة لاحقة للطوق "مداواة النفوس" فسر فيها ماهية الحب تفسيراً مختلفًا عن الذى عرضه فى الطوق،

(١) الطوق: ص ٢٠ .

فأرجع الحب فى عمومه إلى الطمع، وقدم بذلك تفسيراً نفسيًا محضًا. ونجد تعارضًا بين نظرة الطوق ونظرة رسالة "مداواة النفوس"، فلم يذكر الطمع فى الطوق إلا فى موضع واحد؛ حيث يقول: ومحبة لطمع فى جاه المحبوب"[1]، أما فى رسالة "مداواة النفوس" يجعل الطمع هو البذرة الجامعة التى تتولد منها كل ضروب الحب المختلفة": المحبة كلها جنس واحد، ورسمها أنها الرغبة فى المحبوب وكراهة منافرته والرغبة فى المعارضة منه بالمحبة. وإنما قدر الناس أنها تختلف من أجل اختلاف الأغراض فيها، وإنما اختلفت الأغراض من أجل الأطماع وتزايدها وضعفها وانحسامها"[2].

ولم ينف ابن حزم فى الطوق وجود أسباب أخرى موجبة للحب، ولكنه يعتبر هذه الضروب من الحب زائفة منقضية بانقضاء سببها، أما الحب الناتج عن اتصال النفوس فهو الحب الحقيقى الذى يسميه ابن حزم حب العشق.

وقد وجدنا من دراستنا للطوق انفصالاً بين تعريف ابن حزم للطوق فى صدر الرسالة وتحليله له فى صلب الرسالة؛ فابن حزم لم يلتزم فى الدراسة التفصيلية للحب بهذا التفسير الفلسفى المثالى وعاد بنا إلى الطبيعة والواقع وانتهج المنهج الاستنباطى وحلل الحب تحليلاً نفسيًا مستقيًا من الحياة اليومية والتجارب البشرية التى شاهدها، وقد دفعته نظرته الواقعية إلى الذهاب إلى أن العشق قد يتولد من التقاء الأجساد؛ "فمثل هذا (أى الجماع) وشبهه إذا وقع وافق أخلاق النفس وولد المحبة؛ إذ الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها"[3].

---

(١) الطوق: ص ١٨

(٢) رسائل ابن حزم ص ١٣٨

(٣) الطوق: ص ٦٨

(ب) تعريف طبيعة الإنسان:

عمد ابن حزم إلى تعريف تركيب الإنسان فى بداية "باب قبح المعصية"، وذهب إلى "أن الله ركب فى الإنسان طبيعتين متضادتين إحداهما لا تشير إلا بالخير ولا تحض إلا على حسن ولا يتصور فيها إلا كل أمر مرضٍ وهى العقل وقائده العدل والثانية ضد لها لا تشير إلا إلى الشهوات ولا تقود إلا إلى الردى وهى النفس وقائدها الشهوة... فهاتان الطبيعتان قطبان فى الإنسان، وهما قوتان من قوى الجسد الفعال بهما ومطرحان من مطارح شعاعات هذين الجوهرين العجيبين الرفيعين العلويين ففى كل جسد منهما حظ على قدر مقابلته لهما فى تقدير الواحد الصمد تقدست أسماؤه حين خلقه وهيأه، فهما يتقابلان أبداً ويتنازعان دأباً"(١).

ويمكننا أن نستخلص من هذا التحليل أن ابن حزم يرى فى الإنسان طبيعتين متضادتين:

الأولى: النفس وتحركها الشهوة.

الثانية: العقل وقائده العدل.

ويمضى ابن حزم بعد ذلك إلى القول بأن هاتين الطبيعتين قوتان من قوى الجسد.

كما يذهب بعد ذلك إلى أن "الروح واصل بين هاتين الطبيعتين وموصل ما بينهما ومحل الالتقاء لهما"(٢).

وإننا نرى أن فى هذه النظرية كثيراً من الخلط وعدم الوضوح، فبينما يرى ابن حزم فى هذا الموضع أن النفس هى قطب السوء فى الإنسان تحركها الشهوة، وتنازع

(١) الطوق: ص ٣١٦

(٢) الطوق: ص ٣١٨

العـقل، ودوافع العـدل. نراه فى مـوضـع آخـر يقـول "إن النـفس حـسنة تولع بكل شىء حسن"(١) كما يقول "فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافى الخفيف وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار".(٢) وبذلك اختلفت نظرة ابن حزم إلى النفس وتعريفها والقوى المحركة لها، بل ودورها بالنسبة للإنسان فى مختلف مواضع الرسالة، الأمر الذى يجعلنا نذهب إلى أن ابن حزم لم يتوصل إلى مفهوم واضح للنفس مما أعجزه بالتالى عن تقديم نظرية متكاملة لها.

وهذا الخلط وعدم الوضوح أمر غريب بالنسبة لفقيه مجادل كابن حزم عاش فى وقت كانت فيه فلسفة الإغريق منتشرة فى العالم الإسلامى مشرقه ومغربه، ولم تكن بحال خافية عليه وهو الذى أورد ذكر بقراط وأفلاطون وأفليمون فى الطوق. بل وهو الذى صنف كتاب "التقريب لحد المنطق، كلام الرئيس الأوحد أرسطاطاليس وغيره فى وقت مقارب(٣) لتاريخ كتابته رسالة الطوق كما سبقه بعض فلاسفة الإسلام - مثل الفارابى - إلى تقديم نظرية أرسطو عن النفس، واهتم بها ابن سينا من معاصريه. وقد ذهب الدكتور محمود قاسم عند تقديمه تعريف النفس عند المسلمين إلى القول "أخذ فلاسفة الإسلام تعريف النفس عن أرسطو دون تحوير أو تبديل؛ فلم يكن تعريفهم حينئذ سوى ترجمة حرفيه للنص الإغريقى الموجود فى كتاب النفس لأرسطو... وهكذا عرف فلاسفة الإسلام النفس بأنها الكمال الأول لجسم آلى ذى حياة القوة، وهو عين تعريف أرسطو... (وهم) لم يأخذوا عنه سوى التعريف والعناية ببيان وظائف النفس، وأنهم يكادون يجتمعون على أنها جوهر روحى قائم بذاته"(٤).

---

(١) الطوق: ص ٢٤

(٢) الطوق: ص ١٦

(٣) ذهب الدكتور إحسان عباس فى تحقيق كتاب التقريب (ص ج من المقدمة إلى ترجيح تاريخ كتابته بين عام ٤١٥، ٤٢٥).

(٤) محمود قاسم: فى النفس والعقل ٦٩ - ٧٠

بل يزداد الأمر اختلاطًا عندما يعرض لنا ابن حزم أفكاره عن النفس كما جاءت في "رسالة في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها"(١)؛ إذ يقول "أطلت الفكر في نفسي، بعد تيقني أنها المدبرة للجسد، والحساسة الحية العاقلة المميزة العالمة"(٢)، ويستطرد فينسب للنفس القدرة على إدراك جملة معارف الإنسان بالعالم المحيط به ثم يقف عاجزًا عن تعريف ماهيتها فيقول مخاطبًا النفس "هل عرفت مائيتك، وهل دريت كيفيتك، وهل وقفت على أى شيء أنت، وما هو جوهرك؟ وهل أشرفت على حملك لصفاتك، وكيف جملتها؟ قالت: لا ما عرفت شيئًا من ذلك"(٣)، ويظهر لنا ذلك كله خلطًا كبيرًا بين العقل والنفس لدى ابن حزم وعلاقتهما بالجسد.

فالعقل الذى له القدرة على إدراك معانى الأشياء جعل له ابن حزم دورًا أخلاقيًا عندما أسلم قياده للعدل. وهو ما لم يذهب إليه أحد من الفلاسفة، كما يصعب علينا قبول نظرته إلى التنازع بين النفس والعقل. وإن ما يذهب إليه من أنه إذا ما غلبت النفس العقل "عميت البصيرة ولم يتضح الفرق بين الحسن والقبيح وعظم الالتباس وتردى فى هوة الدرى ومهواة الهلكة"(٤). أما إذا غلب العقل النفس" ارتدع الإنسان وقمع عوارضه المدخولة واستضاء بنور الله واتبع العدل"(٥)، يذكرنا بالصراع بين الروح والجسد كما يراه المسيحيون حيث يمثل الجسد الشهوة وتمثل الروح الفضيلة والطهارة.

---

(١) رسائل ابن حزم: ص ١٠٩

(٢) رسائل ابن حزم: ص ١٠٩

(٣) رسائل ابن حزم: ص ١١٠

(٤) الطوق: ص ٣١٦

(٥) الطوق: ص ٣١٨

كذلك يتعذر علينا أن نقبل ما ذهب إليه من أن النفس والعقل قوتان من قوى الجسد؛ فإذا سلمنا بما يذهب إليه أرسطو صاحب الفلسفة السائدة فى هذا الوقت من "أن الإنسان لديه جوهر واحد: الجسد مادته والنفس صورته. ولا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء على هذا الأخير. ومعنى ذلك أن هذا الفيلسوف (أرسطو) يجزم على نحو لا يقبل الشك بأن المادة والصورة يكونان جوهراً واحداً فلا تنفك إحداهما عن الأخرى بحال ما. ويترتب على هذا أنه ليس من الممكن القول باستقلال النفس عن الجسم أو بأن لهذا الأخير وجوداً مستقلاً دونهما. ولذا فالبدن جزء من ماهية النفس كما أنها جزء من ماهيته"[1]، فلا يمكننا فى هذه الحالة قبول ما ذهب إليه ابن حزم من أن النفس قوة من قوى الجسد. وقد يمكن القول بأن النفس تستخدم الجسد لتؤدى وظائفه وهى على صلة وثيقة به. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لا يمكننا القول بأن الشهوة هى قائد النفس ومحركها؛ إذ إن النفس عنصر معقد والتسليم بانقيادها للشهوة فقط تبسيط مخل.

ولا يمكن التسليم كذلك بأن العقل قوة من قوى الجسد، فإن قوة العقل قدرة تجريدية منفصلة عن القوى الحسية، والعقل لا يلجأ لاستخدام أى عضو من أعضاء الجسد، ويوضح أرسطو الفارق بين هذين النوعين عندما يقول "لا توجد القوة الحسية فى الواقع مستقلة عن الجسم أما العقل فهو مفارق له"[2]. ويظهر اختلاط مفهوم ابن حزم للعقل عندما نجده فى كتاب "التقريب" يقول "وأنا العقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها أو تشاهد بها ما مر عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط... وهذا التمييز هو إدراك العقل الذى لا إدراك غيره"[3].

---

(١) محمود قاسم: فى النفس والعقل ص ٦٦

(٢) محمود قاسم: فى النفس والعقل ص ١٨١

(٣) التقريب: ص ١٨٠

من كل ما سبق نرى أن ابن حزم عندما تعرض فى الطوق - بل وفى خلاف الطوق - لمشكلات فلسفية لم تكن لديه مفاهيم واضحة ومتكاملة لما تعرض بالكتابة عنه؛ لذلك لا يسعنا سوى الاتفاق مع ابن حيان عندما يقول "كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة لم يخل فيها من الغلط والسقط، لجرأته فى التسور على الفنون، لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زل هنالك وضل فى سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطاطاليس واضعه ومخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض فى كتبه"[1]؛ إذ إننا نرى ابن حزم يتمتع بقدرة تحليلية فائقة، غير أنه لا يمتلك النظرة الشاملة التى لا غنى عنها لمن يتعرض للأمور الفلسفية، فقدمت رسالته تحليلاً دقيقًا مفصلاً للحب وأعراضه، ولكنها قصرت عن تقديم نظرية فلسفية متكاملة للحب ولطبيعة الإنسان؛ مما نرى معه إسقاط النظر إليها كرسالة فلسفية.

---

(١) الذخيرة: ١/١: ١٤٠

الباب الرابع

موقع الطوق من التراث العربي: مقارنة[1]

شغل الحب جانبًا مهمًا من جميع الآداب الإنسانية، ولم يشذ التراث الأدبى العربى عن ذلك. وقد سبق الشعر النثر إلى تناول ظاهرة الحب؛ حيث كان الشعر هو القالب الأدبى الأقرب إلى التعبير عن هذه العاطفة الإنسانية. فاحتل التعبير عن الحب وتصويره جانبًا كبيرًا من التراث الشعرى العربى، وكان الغزل من أخصب أبواب الشعر العربى، وتنافس الشعراء القدماء والمحدثون فى ابتكار الصورة الشعرية وتصوير حالهم وتجاربهم العاطفية، بل أفرد للغزل مكان خاص فى القصيدة العربية التقليدية مع اختلاف أغراضها، وذلك بخلاف القصائد التى أفردت للغزل.

وكما حفل الشعر العربى بموضوع الحب فقد شغل جانبًا مهمًا من النثر الأدبى العربى، وعرضت له كثير من المؤلفات العربية فى بعض فصولها أو فقراتها، بل وأفردت له جملة من المصنفات التى وقفها أصحابها عليه. وقد عالجه كل من الأدباء والفقهاء والفلاسفة واللغويين.

(١) ذكرنا فى البيليوجرافيا العربية فى الفقرة السادسة عناوين ما وصل إلى علمنا من الكتب التى تتحدث عن الحب فى التراث العربى قبل ابن حزم وبعده.

وقد غلب على كثير من المؤلفات التى أفردها الأدب العربى للحب صفة التجميع لا التأليف. وكان جهد أصحابها الأساسى ينصرف إلى اختيار وتجميع التراث - الشعرى أو النثرى - وتبويبه. وأحجم أغلب من عنوا بهذه المؤلفات عن الإسهام برأيهم سوى فى فقرات قصار لم تتجاوز تقديماً لأبوابها المختلفة، وقد شذت قلة من أعلام الأدب العربى عن ذلك، فقدمت أعمالاً أصلية ما زالت شامخة بين التراث الأدبى الإنسانى.

وبالإضافة إلى المؤلفات العامة التى عرضت فى بعض فصولها للحب، فقد حوى التراث النثرى العربى بعض القصص التى نسجت حول الشعراء العذريين ومحبوباتهم وروتها كتب الأدب والتاريخ. وذكر ابن النديم[1] أسماء كتب أفردت لرواية هذه القصص. كما أفردت بعض الرسائل لمناقشة الحب مثل رسالة الجاحظ "فى الحب والنساء" أو رسالة ابن سينا عن العشق.

وقد برزت فى التراث العربى عن الحب ثلاثة تيارات أساسية واضحة:

الأول: أدبى صرف:

وهو عربى أصيل تجلى فى شعر الغزل بنوعيه: الحسى والعذرى، وتضرب جذوره فى العصر الجاهلى؛ حيث نجد فى الشعر الجاهلى كلا النوعين. ولم يتطور الحب العذرى على شكله الكامل سوى فى العصر الأموى؛ حيث انعزل الحب العفيف[2] فى

(١) الفهرست: ص ٣٠٩ - ٣١٠

(٢) أشاد ستندال بهذه الخصائص فى الحب العذرى عندما قال "إنه تحت خيمة العربى البدوى القائمة يجب البحث عن نموذج الحب الحقيقى... فتحت خيمة العربى يمنح عهد الحب الذى لا ينقضى".

Stendhal: De L'Amour p. 191.

البادية، وانحصر الحب اللاهى فى الحضر. وقد بدا تأثير الإسلام واضحًا فى الحجاز؛ إذ ربط بين العفة والحب ويظهر انعكاس ذلك فى كتابات الفقهاء عن الحب. ومن ثم نجد أن الحب العذرى يمثل ظاهرة عربية خالصة لم تتأثر بغيرها من الثقافات، بل كانت تعبيرًا أصيلاً لحضارة بدوية عربية.

الثانى: فلسفى إسلامى:

وقد تأثر بالثقافة الإغريقية ولاسيما الأفلاطونية الحديثة، وذلك من خلال ترجمة أعمال فلاسفة الإغريق. فقد تكرر ظهور نظرية أفلاطون عن الحب كما جاءت فى المأدبة فى رسائل فلاسفة الإسلام مثل أبى بكر الرازى وابن سينا.

والثالث: صوفى:

وقد انعكس فيه تأثير التيارين السابقين؛ فقد رأى المتصوفة أن الحب هو الطريق إلى الله. ومع اختلاف حب المتصوفة عن العذريين فى المبدأ والغاية فإنهم انتهجوا أسلوبهم فى التعبير واستخدموا نفس الصور والتشبيهات مع تحميلها رموزًا كثيرة، وتأويلها تأويلاً خاصًا لا يحتمله شعر العذريين. وبذلك خالطت المؤثرات الفلسفية الإغريقية القوالب العربية الخالصة للشعر العذرى.

وكما تأثر التراث العربى بالثقافة الغربية فقد أثر فيها. وكانت الأندلس إحدى نقط الالتقاء الأساسية بين الحضارتين. ولا يخفى تأثير التراث الإسلامى فى أغانى التروبادور وأشعارهم، وأن اهتمام كاتب مثل ستندال بالحب عن العرب يبرز أهميته وأثره على الفكر الغربى.

ورسالة "طوق الحمامة" أحد الأعمال العربية القليلة التى تمثل عملاً أصيلاً لم يحاول كاتبه الرجوع إلى التراث الذى سبقه. ورغم أننا لا نشك فى اطلاع ابن حزم على هذا التراث وتأثره غير المباشر به؛ إذ نرى فيه بعض صفات العذريين ومفاهيمهم عن الحب، كما نرى تأثره بالأفلاطونية - رغم كثير من الخلط(١)، إلا أننا مع ذلك نرى فى الطوق عملاً فريداً لم ينطو تحت أى من التيارات السائدة وقت كتابته كما ذكرناها، فجاء مختلفًا اختلافًا كبيرًا عما سبقه من أعمال، وقد نقل الكثير منهم عنه وإن لم يظهر تأثيره واضحًا فى أى منها، وأن نظرة على التراث السابق على ابن حزم تظهر لنا الطوق كأول عمل يفرغ إلى دراسة الحب كظاهرة اجتماعية متكاملة(٢). ومما لا شك فيه أن منهاج ابن حزم فى رسالته كان منهاجًا علميًا اعتمد على الملاحظة والمشاهدة واستقصاء الظواهر واستقراء النتائج.

ولما كان الطوق قد جمع بين الشعر والنثر، فإنه يتعين علينا أن نحاول تحديد موقعه من كل من التراث الشعرى والنثرى.

الطوق فى إطار التراث الشعرى:

صنف طه حسين الطوق على أنه كتاب فى البلاغة قصد إلى "أن يعلم الشعراء والكُتّاب والشعراء خاصة كيف يتصورون الحب وكيف يصورونه"(٣). كما صنفه ليفى بروفنسال ضمن دواوين الشعر(٤). وإذا كنا خالفنا كلا الرأيين وذهبنا إلى أنه دراسة

(١) انظر ص ١٠٦ من الباب الثالث من هذا البحث.

(٢) كانت رسالة ابن سينا رسالة فلسفية صوفية، كما كانت رسالة الجاحظ عن النساء أساسًا وعرضت للحب فى إطار نظرتها لهن.

(٣) طه حسين: ألوان ص ١١٧

(4) E. Levi-Provençal: *Al-Andalus* v. xv p. 335

علميـة لظاهرة الحب فى إطارها النفسى والاجتماعى، فإنه لا يمكننا تجاهل النماذج الشعرية الكثيرة التى وردت فى الطوق، وسنحاول تقييمها فى إطار التراث الشعرى العربى.

ضمت نسخة الطوق التى وصلتنا نيفًا وسبعمائة بيت من الشعر، وذلك بعد أن حذف ناسخها الكثير من أشعارها ولم يبق سوى "العيون منه"[1]، وقد قدر البعض[2] أن أصل الرسالة قد ضَمَّ حوالي ما يقرب من عشرة آلاف بيت. ويتراوح طول النماذج الباقية فيها بين بيت واحد وتسعة فى الغالب، وزادت إحداها إلى تسعة عشر بيتًا، كما بلغت القصيدة الأخيرة فيها ستة وثمانين بيتًا.

ولم يكن ابن حزم غريبًا عن الشعر، فقد كان الشعر ركنًا مهمًا من تربيته الثقافية؛ إذ بدأ حياة الدرس بقراءة القرآن ورواية كثير من الأشعار[3]. ثم حضر حلقات الدرس، ولم تكن تخلو من الشعر، وقرأ على عبد الرحمن بن أبى يزيد الأزدى وكان مجلسه من أحفل مجالس الأندلس فى الأدب والعلم، كما جمعت المجالس التى كان يشهدها - سواء فى قصور العامريين أو قصر أبيه - أشهر شعراء الأندلس ورواتهم. ولأبيه أحمد بن سعيد أشعار مأثورة ورد بعضها فى ترجمة حياته فى كتب التاريخ، فبدأ ابن حزم فى قرض الشعر قبل أن يبلغ الحلم؛ إذ كان الشعر يمثل جانبًا أساسيًا من ثقافة أهل الصفوة فى مجتمعه، وكان الأصدقاء يتبادلون النظم ويتحلون بقوله وارتجاله فى مختلف المناسبات. ويبدو أن شعر ابن حزم كان كثيرًا، فقد جمعه تلميذه الحميدى على حروف المعجم (وقد فقد ولم يصل إلينا). وله قصائد أخرى متفرقة فى كتب التاريخ منه قصيدة يرثى فيها قرطبة فى "أعمال الأعلام" وأخرى فى "طبقات"

(١) الطوق: ٤٠٨

(٢) سعيد الأفغانى: ابن حزم الأندلسى ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة ص ٧٦

(٣) الطوق: ١٢٨

السبكى يرد بها فى مائة وأربعين بيتًا مرتجلة على "نقفور" ملك الروم على رسالته التى يهدد فيها المسلمين ويتوعدهم[١]. وقد قال عنه تلميذه الحميدى "وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه"[٢].

إذا نظرنا إلى شعر الطوق بالمقارنة مع نثره نجد اختلافًا بينهما من عدة أوجه؛ فبينما خرج فى نثره على القوالب الموروثة وقدم عملاً شخصيًا أصيلاً عبّر به عن آرائه وأفكاره، نجد أن شعره تقليدى محض كرر فيه المعانى المتوارثة بين الشعراء سواء وافقت ما صرح به فى نثره أو خالفته، ولم يعبر عن طبيعته وشخصيته وتجاربه، بل اقتفى فيها خطى السابقين محاولاً تقليدهم والتفوق عليهم فى الصنعة دون إحساس أصيل بالجانب الفنى.

وكان ابن حزم يقول الشعر فى المناسبات[٣]، وكان يصف على لسانه ما وقع لإخوانه[٤]، كما كان - وقد عرف عنه قول الشعر - يكلف ممن حوله بقول الشعر لبعض الأغراض[٥] أو بعض المواقف[٦]. وقد يكون هذا سببًا فى جفاف شعره وخلوه من الشحنة العاطفية الناتجة من انفعال الشاعر العاطفى بتجربته الخاصة. ورغم أن ابن حزم يشير إلى أن الشعراء "يقولون ما لا يفعلون"، فإنه يقتفى أثرهم، ويعلن بذلك عن موقفه التقليدى من الشعر؛ لأن "شذوذ القائل للشعر عن مرتبة الشعر خطأ"[٧]. وقد

---

(١) إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسى ص ٣١٩

(٢) الجذوة: ص ٢٩١

(٣) الطوق: ص ٢٤٦/ ٢٥٠/ ٢٥٨/ ٢٦٨/ ٢٨٨/ ٢٩٢

(٤) الطوق: ٦

(٥) الطوق: ٢٩٤

(٦) الطوق: ٣٣٤

(٧) الطوق: ٢٩٤

حاول التشبه بفطاحل الشعراء واقتفاء آثارهم ومعارضتهم، فأورد أبياتاً"[1] من قصيدة قالها بديهة ارتجل الشطر الأول منها وختم بالشطر الثانى من معلقة طرفة بن العبد. وحرص على أن يدلى بدلوه مع أبى تمام والبحترى "اقتداء بهم وجرياً فى ميدانهم وتتبعاً لطريقتهم التى نهجوا"[2]. وأنا نرى فى ذلك كله افتعالاً أبعد شعره عن الانطلاق من تجاربه الشخصية. وقد كانت قمة افتخاره "تشبيه خمسة أشياء فى بيت واحد...

كَأَنّي وَهِيَ وَالكَأْسُ وَالخَمْرُ وَالدُّجَى ثَرىَ وَحيًا وَالدُّرُّ والتِّبْرُ وَالسَّبجُ

فهذا أمر لا مزيد فيه، ولا يقدر على أكثر منه؛ إذ لا يحتمل العروض ولا بنية الأسماء أكثر من ذلك"[3]. وهذا ليس افتخار شاعر أصيل يقدر القيم الفنية للشعر، بل هو افتخار صانع قدير ببلوغه قمة الصنعة.

وقد جرته هذه الدوافع المختلفة بالإضافة إلى التعرض الكامن بين جموده وتزمته الشعرى، وانطلاقه وتحرره فى معالجته النثرية للموضوع، إلى الوقوع فى جملة تناقضات بين ما عبر عنه شعره ونثره. فبينما يرفض أن يقع الحب بالوصف دون المعاينة ويجده "بنيان هاوٍ على غير أس... فإن وقعت المعاينة يوماً ما فحينئذ يتأكد الأمر أو يبطل بالكل"[4]، بل ويورد أخباراً وقعت به ليؤيد خطأ الاستناد إلى الوصف نجده يعبر بشعره عن هذا المعنى الذى نفاه بقوله:

وَيَا مَــنْ لاَمَنِــى فِــى حُـــبٍّ مَــنْ لَــمْ يَــرَهُ طَــرْفِي

(١) الطوق: ١٧٨

(٢) الطوق: ٢٥٢

(٣) الطوق: ٤٢

(٤) الطوق: ٥٢

لَقَدْ أفْرَطْتَ في وَصْفِكَ   لي في الحُبِّ بالضَّعْفِ
فَقُلْ هَلْ تُعْرَفُ الجَنَّةُ   يَومًا بِسِوَى الوَصْفِ(1)

وبينما في نثره لا يجد أكره من يوم الفراق، ويلوم الشعراء الذين "مدحوا يوم النوى وما ذاك بحسن ولا بصواب ولا بالأصيل من الرأى. فما يفى سرور ساعة بحزن ساعات. وهذا سوء من النظر ومعوج من القياس"(2)، يورد شعرًا له في مدح يوم الفراق:

"يَومُ الفُرَاقِ لَعَمْرِى لَسْتُ أكْرَهَهُ   أصْلاً وَإِنْ شِئْتَ شَمْلَ الرُّوحِ عَنْ جَسَدِى
فَفيهِ عَانَقْتُ مَنْ أهْوَى بِلاَ جَزَعٍ   وَكَانَ مِنْ قَبْلِهِ إِنْ سِيلَ لَمْ يَجُدِ
أَلَيسَ مِنْ عَجَبٍ وَأَعْجَبُ لِعَبْرَتِهِ   يومُ الوِصَالِ لِيَومِ البَيْنِ ذُو حَسَدِ"(3)

وابن حزم الذى لا يرى كبيرة أكبر من الكذب، والذى يسامح في إخاء كل ذى عيب عدا الكذب الذى يراه: "ماح لكل محاسنه ومعف على جميع خصاله ومذهب كل ما فيه"(4)، يطلب في شعره من محبوبه أن يعده وإن كذب.

إِنْ كَانَ وَصْلُكَ لَيْسَ فِيهِ مَطْمَعٌ   وَالقُرْبُ مَمْنُوعٌ فَعِدْنِى وَاكْذِبِ"(5)

وابن حزم الذى يخبرنا عن نفسه بأنه "جمود العين، عديم الدمع، فإنى لأصاب بالمصيبة الفادحة، فأجد قلبى ينفطر ويتقطع، وأحس في قلبى غصة أمرّ من العلقم

(1) الطوق: ٥٤
(2) الطوق: ص ٢٢٨.
(3) الطوق: ص ٢٢٨.
(4) الطوق: ص ١٤٠.
(5) الطوق: ص ٢٤٦.

تحول بينى وبين توفية الكلام حق مخارجه... ولا تجيب عينى البتة إلا في الندرة بالشيء اليسير من الدمع"[1]، نجده في شعره غارقًا في الدموع لا تجف عينه:

"تَعَلَّمَتُ السَّحَائِبَ مِنْ شُئُونِي فَعِمْتُ بِالحَيَا السَّكْبِ الهَتُونُ"[2]

وقوله:

"عَيني جَنَتْ فِي فُؤَادِي لَوْعَةَ الفِكْرِ فَأرسِلِ الدَمْعَ مُقْتَصًا مِنَ البَصَرِ"[3]

وقوله:

"سَقَيتُ بِدَمْعِ العَينِ لمَّا كَتَبْتُهُ فِعَالَ مُحِبٍّ لَيْسَ فِي الوِدِّ خَائِنًا
فَمَا زَالَ مَاءُ العَينِ يَمْحُو سُطُورَه فَيَا مَاءَ عَيْنِي قَدْ مَحَوتُ المَحَاسِنَا
غَدَا بِدُمُوعِي أولُ الخَطِّ بَيِّنًا وأَضْحَى بِدَمْعِي آخِرُ الخَطِّ بَائِنَا"[4]

من كل ذلك تبرز لنا أوجه اختلاف أساسية بين شعر ابن حزم ونثره في الطوق، وذلك إذا نظرنا لهما كمدخلين للتعرف على موقفه من تراث مجتمعه، فبينما كان جريئًا متحررًا في نثره، لا يقبل المسلمات دون مناقشة، ويتبع منطقه الخاص طبقًا لنتيجة اقتناعه سواء بالرفض أو القبول، جاء شعره متبنيًا جميع مسلمات مجتمعه بما فيها من تناقض واختلاف، فعبر في شعره عن الشيء وضده. وبينما كان نثره تعبيرًا شخصيًا[5] خالصًا لمفاهيمه وما يمكنه قبوله مما تذهب إليه جمهرة الناس ورفض ما لم

(١) الطوق: ص ٤٦.

(٢) الطوق: ص ٣٨.

(٣) الطوق: ص ٦٠.

(٤) الطوق: ص ٨٦.

(٥) دفعنا هذا التناقض الى إغفال شعره عند النظر الى الطوق كترجمة شخصية لابن حزم: انظر ص ٧٨ من الباب الثالث من هذا الكتاب.

يتفق مع مذهبه، جاء شعره معبراً عن كل ما تواضع الناس على قوله ومرددا لما يقع لهم – أو ما يقولون إنه يقع لهم في الحب.

نقول إذا كنا نرى كل هذا الاختلاف بين شعر ابن حزم ونثره في الطوق، فأننا نرى في الوقت نفسه أوجه اتفاق بين شعره ونثره. وكان من الطبيعي ظهور أوجه اتفاق وتلازم بين شعره ونثره نتيجة طبيعة تكوينه وشخصيته التي تنعكس في كليهما؛ فقد انعكست في كليهما؛ سمات من شخصيته، فظهر في شعره غلبة المنطق الذهني والأفكار المجردة وقصور الخيال التي لمسناها في نثره وسنعرض لذلك فيما بعد.

ورغم أن ابن حزم كان يتحلى بقول الشعر، ويفخر بسرعة قوله على البديهة، إلا أن جملة عوائق حالت دونه والإبداع الفني:

- إن حرصه على أن تعرف عنه سرعة قرض الشعر على البديهة دفعته في كثير من الأحيان إلى عدم الحرص على انتقاء مفرداته وأكثر من استخدام الألفاظ والمعاني المطروقة.

- لم يكن تقييم ابن حزم للشعر مرتكزًا أساسًا على قيمته الفنية، بل كان يقدم عليها قيمًا أخلاقية. فاستبعد مثلاً كثيراً من الشعر الجيد في رسالته "مراتب العلوم" لسوء تأثيره على الإنسان من الناحية الخلقية: مثل شعر الغزل، والتصعلك وذكر الحرب. ولا يمكن لشاعر أن يجيد إذا ألزم نفسه بمثل هذه الأسس.

- كان يرى الشعر أسلوبًا صالحًا لكل الموضوعات كالجدل والمناقشة للأمور العقلية والدينية، فجاء شعره مليئًا بالتعاليم الدينية والألفاظ النحوية والجدلية.

- كان يفتقر إلى الخيال الخصب، فجاء شعره قاصراً عن إثارة الخيال وإبداع الصور الفنية متسعة الأبعاد. وكانت تشبيهاته – في كثير من الأحيان – وصفًا مباشراً لا ينفخ الروح في الصورة التي يقدمها بل يضطر لاستكمالها بتقديم توضيح لمراده وما يعنيه.

وإن مقارنة سريعة بين شعر ابن حزم وشعر صديقه أحمد بن شهيد أو معاصره ابن زيدون تبرز القيود التي كبلت ابن حزم، وعاقت انطلاقه في بحور الشعر. ولا يسعنا إذا نظرنا إلى ابن زيدون – مثلاً – أن نتفق مع ما ذهب إليه جونثالث بلنثيا[١] من أن ابن حزم أهم الشعراء الأندلسيين خلال فترة انهيار الخلافة في الأندلس.

(أ) موضوعات الشعر فى الطوق:

تركزت موضوعات الشعر في الطوق على الحب وأعراضه ومعانيه توافقًا مع موضوع الرسالة – ولم تخرج على ذلك سوى في النادر – وقد وافقت أبواب الرسالة وتسلسلها. فشعره يحدث عن نشأة الحب وتطوره وخمود ناره وتلاشيه، وعن سلطان الهوى واستبداده وغرائبه وشكوكه وآلامه وضحاياه، وما يعرض للمحبين من الغدر وعدم الثقة والسلو والخداع. ويتغنى بجمال المرأة وحلاوة العتاب، وموقف العاذل المترقب. ويعرض ما يقع للمحبين من خصام وصلة، وتواعد على اللقاء وما يرونه من أحلام. ومما لا شك فيه أن جميع هذه الموضوعات قديمة قدم الإنسان مطروقة منذ نشأة الشعر. ولكن كيف عالج ابن حزم هذه الموضوعات، والى أى اتجاه ينتمى؟

تصعب الإجابة على هذا التساؤل؛ إذ إن:

١– النماذج التي وردت في الطوق ليست سوى مقتطفات من قصائد طويلة، وقد اقتصرت على توضيح المعنى المحدد الذى أراد التدليل عليه فى الموضوع المعين من

(١) تاريخ الفكر الأندلسي: ص ٧٤.

رسالته. وقد أدى هذا الاختصار والتركيز الى تعذر التعرف على أسلوبه في معالجة ما تعرض له من مواضيع في إطار قصائده المتكاملة ورؤية بنائها الكامل.

٢- أغلب النماذج الواردة من شعر المناسبات الذى لا يعبر عن تجربة شخصية أو معاناة ذاتية. ولم يصلنا من شعره عن تجاربه الخاصة سوى النزر اليسير. فلا نجد سوى ستة أبيات تسجل حبه الأول الذى عرفه في سن مبكرة.

٣- بروز تناقض بين بعض أشعاره في مواقع مختلفة من الطوق مما يصعب معه تصنيفه. ورغم أنه كان يقول الشعر وفقًا للمقال والمناسبة، ومع أننا لا ننفى احتمال أن يمر الشخص بتجربتين متناقضتين ويعبر عنهما في شعره طبقًا لوقعها عليه كل في حينه، فإننا نرى في بعض ما أورده ابن حزم من مثل ذلك تجاوزًا لما يحتمله هذا التفسير؛ إذ إننا نجد تعارضًا أساسيًا في بعض مواقفه والمذهب الذى يمكن نسبته إليه. فابن حزم المحب الرقيق الذى يسعى للتقرب من المحبوب ويتطلب رضاه ويستسلم له ولنزواته في أغلب شعر الطوق، والذى نكاد نقول إنه ينتمى إلى اتجاه الحب المثالى نجده في شعره يقول:

إِذَا أَنَا بَلَغْتُ نَفْسِي الْمُنَى ... مِنْ رَشَأٍ مَا زَاَل لِي مُمْرِضَا
فَمَا أُبَالِي الكُرْهَ مِنْ طَاعَةٍ ... وَلاَ أُبَالِي سَخَطًا مِنْ رِضَا
إِذَا وَجَدتُ المَاءَ لاَبُدَّ أَنْ ... أُطفِيَ بِهِ مُشْعَلَ جَمْرِ الغَضَا(١)

وابن حزم الذى تظهر لنا المرأة في نثره جميلة رقيقة محاطة بالإجلال والاحترام هو الذى يقول أيضًا:

وَهَلْ يَأْمَنُ النِّسْوَانَ غيرُ مُغَفَّلٍ ... جَهُولٍ لأَسْبابِ الرَّدَى مُتَعَرِّضُ(٢)؟

---

(١) الطوق: ص ١١٨.

(٢) الطوق: ص ١٣٨.

ويطعن من يناجيها بقوله: .

هَوَاكِ فَلَسْتُ أَقْرَبُهُ غُرُورٌ   وَأَنْتِ لِكُلِّ مَنْ يَأتِي سَرِيرُ
وَمَا إِنْ تَصْبِرِينَ عَلَى حَبِيبٍ   فَحَوْلَكِ مِنْهُمُ عَدَدٌ كَثِيرُ[1]

ثم يعلن عدم ثقته في جنس النساء جميعًا عندما يقول:

خُلِقَ النِّسْوانُ لِلْفَحلِ كَمَا   خُلِقَ الفَحْلُ بِلاَ شَكٍّ لَهُن
كُلُّ شَيءٍ يُتَشَهَّى شَكْلُهُ   لاَ تَكُنْ عَنْ أَحَدٍ تَنْفِي الظَّنَن[2]

فهل ننسب ابن حزم إلى اتجاه المحبين المثاليين كما يعلن لنا أغلب شعره أم نرده إلى المحبين الماجنين الحسيين كما تظهره هذه الأبيات؟ على الرغم من هذه الصعاب والتناقضات، فإن أغلب شعر الطوق يضع ابن حزم بين شعراء الغزل المثاليين.

ومما له دلالته في هذا المجال أن المستشرق دوزى عندما عرض لموقف ابن حزم المثالى من الحب لم يستند إلى شعره بل إلى نثره، وذلك عندما روى قصة حبه في شبيبته[3]، وأدرجه منها في إطار الشعراء المثاليين، وذلك بقوله "في القصة التي انتهينا من قراءتها نكون قد لاحظنا سمات حساسية مرهفة نادرة عند العرب الذين يفضلون عمومًا المحاسن التي تجذب والعيون التي تخاطب والبسمات التي تشجع. إن الحب الذى يحلم به ابن حزم يشمل مزيجًا من الافتتان الجسدى بلا شك ومن الميل المعنوى ومن التقدير والحماس، والذى يبهره هو جمال هادئ خفور ملىء بالوقار".

(١) الطوق: ص ٢٩٢.

(٢) الطوق: ص ٣٣٢.

(٣) الطوق: ص ٢٨٢.

وهذا التعريف لمفهوم الحب عند ابن حزم يكاد يدرجه بين الشعراء العذريين، ولا يسعنا أن نقبل هذا الحكم بلا تحفظ. فرغم أن ابن حزم يتفق مع العذريين في أكثر من موضوع، فإنه يختلف عنهم في كثير؛ فمفهوم الحب لدى العذريين يحتم:

١- الوحدانية في الحب ودوام هذا الحب حتى الموت.

٢- عاطفة طبيعتها روحانية لا تهتم بشهوات الجسد.

٣- الإحساس بالحرمان؛ إذ إن أغلبهم لم يبلغ الوصال بمحبوبه.

٤- الإحساس بأن هذا الحب قضاء وقدر من عند الله.

٥- الانطواء على النفس والرضى بعد اليأس من نوال مرادهم بما دون القليل.

٦- الاستسلام التام لإدارة المحبوب، والنظر إليه بعين الإجلال والتقديس.

٧- الإحساس بأن هذا الحب يحيى بعد الموت، ولذلك طلب بعضهم المنية ليلتقى بمحبوبته.

٨- الاعتقاد بأن من يموت حبًا يموت شهيدًا.. وأن جهاد الحب أشد من جهاد الحرب.

ومن تلك السمات فقد أحاط بالمحبين العذريين مناخ من الحزن والكآبة؛ فأكثروا من البكاء والنواح والانتحاب، وأفاضوا في الحديث عن البين والفراق، وابتدعوا الصور المختلفة في الاستعاضة عن الوصال بالقنوع، وقد أدى بهم وجدهم المتقد إلى النحول، فهذا الحب علة لا يجدون للبرء منها سبيلاً، وهم بتلك العلة راضون، لا يقبلون عنها بديلاً. وربما فقدوا حتى عقولهم، فهم "عقلاء" المجانين". والحب شغلهم الشاغل يكرسون له حياتهم، ويموتون من أجله. فجاءت أشعارهم وثيقة لكل هذه المعالم، فبرعوا في وصف حياتهم النفسية، وخصصوا للحديث عنها جملة شعرهم. قلما نجد شاعراً من هؤلاء يقول الشعر في موضوع غير الغزل، وأننا نلمس هذه العاطفة الجامحة تغمر شعر المجنون، وجميل، وكُثير، وغيرهم من شعراء العصر الأموي، ثم نجدها متجلية

أيضًا في شعر العباس بن الأحنف من الشعراء العباسيين، واسم كل من هؤلاء الشعراء مقرون باسم حبيبته.

وإذا ما حاولنا أن نتلمس هذه الخصائص في شعر ابن حزم نجد اختلافًا جوهريًا بين شعره وشعر العذريين. وهو أن شعر ابن حزم لا يعبر دائمًا عن تجاربه الخاصة، وأنه لم يكرس حياته للحب، وأن حياته العاطفية لم تدر حول حبيب واحد. فقد عرف الحب ثلاث مرات قبل الطوق، بل وافتتن مرة رابعة بجارية قابلها عند بعض أقربائه. ومع أن ابن حزم يؤمن بالوحدانية فى الحب فإنه لا يؤمن بالحبيبة الفريدة، ويعتقد في أنه يمكن للإنسان أن يحب أكثر من مرة في حياته. وبالرغم من مثاليته في الحب فإنه لم يتشبث بحب لم يجنِ منه سوى الحرمان والجفاء.

ومع هذا الاختلاف في الموقف من الحب فإننا نجد بعض السمات المشتركة بين شعره وشعر العذريين. فإن طابع الحزن والحرمان يغلب على شعره، وقد أكثر الحديث عن البين والهجر واليأس ووصف الحب على أنه علة أعيته.

بِى عِلَّةٌ أعْيَى الطَّبِيْبَ عِلاَجُهَا   سَتُورِدُنِي لاَ شَكَّ مَنْهَلَ مَصْرَعِي[(١)]

والحب ضيف يتغذى بلحمه ويشرب نجيعه، وأدى به إلى النحول والضنى، وهو مستسلم تمامًا للحب وتحكم المحبوب، لا يجد في ذلك غضاضة، وهو مولاه وسيده. ويبكى ابن حزم وينتحب بشدة، وهو قتيل الهوى، ويموت وجدًا في محبوبه، ومع ذلك يحاول كتمانه ولا يستطيع إلى ذلك سبيلاً، ومحبوبه دائم التمنع وهو دائم التوسل. كما نجد في شعر ابن حزم النزعة الروحية، فهو لا يستطرد في وصف الوصال أو تفصيل محاسن محبوبه الجسدية.

وَوَصْلُ الرُّوحِ أَلْطَفُ فِيكَ وَقْعًا   مِنَ الجِسْمِ المُوَاصِلِ أَلْفَ ضِعْفِ[(٢)]

(١) الطوق: ص ٢٣٤.

(٢) الطوق: ص ٢٥٢.

ولا نراه يحدث عن حب جسدى ولم يذكر القبلة سوى مرتين في الطوق عند الفراق. وتغلب رنة الحرمان عليه فهو: "الصب المعنى" و"الصادى"، وأما المحبوب فهو: "المنى" و"السؤال" و"غاية الأمل"، ويقارنه بالمشترى والمجرة، وهو دائم الحديث عن البين والفراق، وهذا الباب من أطول أبواب الطوق، لأنه يحتوى على أكبر مجموعة من الأشعار. ولهذا دلالته؛ لأن البين والفراق من المواضيع التي أفاض فيها العرب لما كانت تشتمل عليه حياتهم من ألوان الارتحال. وابن حزم من جانب آخر عرف حياة النفى والتشريد وعرف مرارة الفراق. وربما كان من أفضل وأصدق شعره ما عبر به عن تجارب قاسية حركت جوارحه. فأفاض في الحديث عن الهجران، وتناول بالوصف يوم الفراق وما يحيط هذا الموقف من أحزان وأوجال وشقاء.

وبالرغم من اشتراك شعر ابن حزم وشعر العذريين في بعض السمات، فإننا نراه أقرب إلى الغزل الذى كان شائعًا بين معاصريه، وأن نظرة إلى شعر ابن زيدون تبرز اتفاقًا كبيرًا في سمات شعر كل منهما - فيما عدا أن شعر ابن زيدون افتقد الناحية الروحانية التي تظهر في شعر ابن حزم. وقد كانت هذه المعانى مطردة ومتكررة في الشعر الأندلسى في هذه الفترة، وإن كنا نرى أن ابن حزم لم يرق إلى مستوى كبار هؤلاء الشعراء إذ إن الشعر أكثر من مجرد التعبير عن معان شعرية، فيجب أن تتوافر لقائله القدرة على خلق مناخ فنى، وعلى أن يشرك قارئه في تجاربه التي يعبر عنها بشعره إشراكًا عميقًا، وعلى أن يثير لديه شعورًا مماثلاً للذى دفع الشاعر إلى الكتابة.

(ب) الصور الفنية فى شعر الطوق:

يقول نيكل في مقدمة كتابه القيم عن الشعر الأندلسى: "الشعر الحقيقى هو تكثيف للمشاعر العميقة، وهو إفصاح عن أبرز سمات الشاعر المميزة له، وهى التي تتأرجح في الغالب بين قطبى الخير والشر، ولكنها في إجمالها مؤشر صادق عن فكر الشاعر السائد خلال مراحل حياته المختلفة"(١).

وإذا صح هذا التعريف، فإنا نجده لا ينطبق على شعر ابن حزم؛ حيث لا نسمع فيه نفس النبرات الصادقة العميقة التي ميزت نثره، والتى تمكنا من خلالها التعرف على حقيقة نفسه؛ إذ لا تبرز لنا سمات شخصيته الحقة سوى في بعض القصائد التي قالها في التعبير عن المحن التي مرت به، مثل قصيدته التي يقول فيها:

وَلَّى فوَلَّى جَمِـيلُ الصَّـبْرِ يَتْبعُـهُ ... وَصَرَّحَ الدَّمْعُ مَا تُخْفيه أَضْلُعُـهُ
جِسْـمٌ مَلَـولٌ وَقَلْـبٌ آلِـفٌ فَـإِذَا ... حَلَّ الفُرَاقُ عَلَيه فَهُوَ مُوجِعُـهُ
لَـمْ تَسْتَقِـرَّ بِهِ دَارٌ وَلاَ وَطَـنٌ ... وَلاَ تُدَفِّأَ مِنْهُ قَـطُّ مَضْجَعُـهُ
كَأَنَّمَا صِيغَ مِنْ رَهْوِ السَّحَابِ فَمَا ... تَزَالُ رِيحٌ إِلى الآفَـاقِ تَدْفَعُـهُ
كَأَنَّمَا هُـوَ تَوحِيـدٌ تَضِيـقُ بِهِ ... نَفْسُ الكَفُورِ فَتَأْبَى حِينَ تُوَدِّعُه
أَوْ كَوكَبٌ قَاطِعٌ فِي الأُفقِ مُنْتَقِـلٌ ... فَالسَّـيرُ يُغْرِبُهُ حِينًا وَيُطْلِعُـه(٢)

أو التي قال فيها:

جَعَلْتُ اليَأسَ لِـي حِصْنًا وَدِرْعًـا ... فَلَـمْ أَلْبَـسْ ثِيَـابَ الْمُسْـتَضَامِ

(1) Nykl: Hispano - Arabic Poetry: Foreward P.XIII..

(٢) الطوق: ص ٢١٠.

وأَكْثَرُ مِنْ جمِيعِ النَّاسِ عِنْدِي   يَسِيرٌ صَانَنِي دُونَ الأَنَامِ

إذَا مَا صَحَّ لي دِينِي وَعِرْضِي   فَلَسْتُ لِمَا تَوَلَّى ذَا اهْتِمَام

تَوَلَّى الأَمْسُ وَالغَدُ لَسْتُ أَدْرِى   أأُدْرِكُهُ فَفِي مَاذَا اغْتِمَامِى(١)

لذلك لا نرى في ابن حزم شاعراً، بكل ما تعنيه الكلمة؛ فهو يستخدم الشعر في بعض الأحيان كوسيلة من وسائل التعبير التي أتاحتها له ثقافته. ولكنها لم تكن الوسيلة الطبيعية لمثل هذه الشخصية؛ فالشعر لا يقوم على حدة الذكاء واتساع الثقافة وكثرة الاطلاع، ولكن قوامه الأول: الموهبة الفنية والخيال الخصب والإحساس الفنى المرهف. وكل هذه الصفات تنقص كاتبنا الكبير. غير أن ذلك لا ينقص من قدره؛ فلكل كاتب، وعالم، وفنان، جوانب قوته التي تزدهر فيها عبقريته. ويمكننا القول بأن الجانب الفنى لم يكن نقطة قوة ابن حزم، بل ولم يكن للفن اهتمام كبير في حياته، بل كان شيئًا مارسه حينًا ولها به حينًا ثم أهمله بعد أن تبلورت اهتماماته الأساسية في حياته، ونضجت شخصيته. وإذا قارنا موقع الفن من حياته، أو موقفه منه، بموقف صديقه ابن شهيد من الفن، أو موقعه من حياته، لرأينا التفاوت الكبير الذى يعكس اختلاف هاتين الشخصيتين؛ فابن شهيد شاعر ناقد أديب قبل كل شيء، أما ابن حزم فهو عالم قبل أى شىء آخر، وقد طغت هذه الصفة على شعره فأفقدته الرونق والنضارة والسلاسة التي تميز الشعر الجيد. ومما لاشك فيه أن انصرافه عن قول الشعر بعد حين أمر له دلالته. وإذا تفحصنا شعره عن قرب ونظرنا في صناعته، نراه إما يستند إلى التراث القديم وينهل منه، أو ينزل إلى مستوى شعر المتكلمين، فهو ملىء

(١) الطوق: ص ٤٠٦.

بالإشارات إلى علوم الفقه والنحو تغلب عليه صبغة الجدل؛ فالشعر عند ابن حزم أقرب إلى الرياضة الذهنية، وإبراز مهارته العروضية.

وإذا نظرنا إلى صوره الشعرية - وهي في نظرنا من أهم أركان الشعر، وفيها تظهر ملكات الشاعر وقدراته - نجد منها تشبيهات وصوراً نحوية أو فقهية مثل:

اصْرِفْهَا حَيْثُ انْصَرَفْتَ وَكَيْفَمَا تَقَلَّبْتَ كَالْمَنْعُوتِ فِي النَّحْوِ وَالنَّعْتِ(١)

أو: فَآثَرْتُ أَنْ يَبْقَى وِدَادٌ وَيَمَّحِي مِدَادٌ فَإِنَّ الْفَرْعَ لِلأَصْلِ تَابِعُ(٢)

أو: صَارَ وِصِرْنَا لِفَرْطِ مَا لاَ يَزُولُ كَالاسْمِ وَالْمُسَمَّى(٣)

أو: أُبْتُ عَنْ دَنِي الْوَصْفِ ضَرْبَةَ لاَزِبٍ كَمَا أَبَتِ الْفِعْلُ وَالْحُرُوفُ الْخَوَافِضُ(٤)

- يلجأ في بعض الأحيان إلى تشبيهات تجافى الذوق الفنى السليم مثل:

كَالْكَلْبِ فِي الآرِى لاَ يَتَعَلَّقُ وَلاَ يُخَلِّي الْغَيْرَ أَنْ يَعْتَلِف(٥)

وإن كان قد استخدم فيها مثلاً شعبيًا أندلسيًا، فإن الصورة ليست شعرية.

أو: وَكَمْ حَالَةٍ صَارَتْ بَيَانًا بِحَالَةٍ كَمَا تُثْبَتُ الأَحْكَامُ بِالْحَبْلِ الزِّنَا(٦)

(١) الطوق: ص ٣٠.

(٢) الطوق: ص ٨٤.

(٣) الطوق: ص ١٣٠.

(٤) الطوق: ص ٢١٢.

(٥) الطوق: ص ١٣٤.

(٦) الطوق: ص ١٤٨.

- صور مبتكرة، بعضها مفتعل لا يلهب الخيال أو يفتح الرؤى مثل:

كَأنِّى شَارِبٌ بِالْعَذْلِ صَافِيَةً   وَبِاسْمِ مَولاَى بَعْدَ الشُّربِ انْتَقَلَ(1)

أو : يَلُومُ أبُو العَبَّاسِ جَهْلاً بِطَبْعِه   كَمَا عَيرَ الحُوتُ النَعَّامَةَ بِالصَّدَا(2)

- وأقلها خصب حتى يثير الخيال مثل:

وَكَأنَّ فُؤَادِى كتبت هَشِيم   يَبِيس رَمَى فِيهِ رَامٍ قَبَس(3)

- جارى الشعراء التقليديين في صورهم ورؤاهم:

- وقد أجاد في بعضها مثل:

أُغَارُ عَلَيْكَ مِنْ إدْرَاكِ طَرْفِى   وَأُشْفِقُ أَنْ يُذِيبَكَ لَمسُ كَفِّى

فَأمْتَنِعُ اللِّقَاءَ حِذَارَ هَذَا   وَأعْتَمِدُ التَّلاَقِى حِينَ أُغْفِى

فَرُوحِى إنْ أَنَم بِكَ ذُو انْفِرَادٍ   مِنَ الأعْضَاءِ مُسْتَتَرٌ وَمَخْفِى

وَوَصْلُ الرُّوحِ أَلْطَفُ فِيكَ وَقعًا   مِنَ الجِسْمِ المُوَاصِلِ أَلْفَ ضِعْفِ(4)

أو : خَفِيتُ عَنِ الأَبْصَارِ وَالوَجْدُ ظَاهِرٌ   فَأَعْجَبُ بِأَعَراضٍ تَبِينُ وَلاَ شَخْصُ

غَدَا الفُلْكُ الدَّوَارُ حَلْقَةَ خَاتَمٍ   مُحِيطٍ بِمَا فِيهِ وَأنْتَ لَهُ فَصٌّ(5)

(1) الطوق: ص ١٢٠.

(2) الطوق: ص ١٧٢.

(3) الطوق: ص ١٥٦.

(4) الطوق: ص ٢٥٢.

(5) الطوق: ص ٢٢٢.

- وقصر في كثير من الأحيان عن نفخ الروح فيها، فجاءت مسطحة افتقدت أبعادها التي أضفاها عليها الشعراء المجيدون مثل:

عَلَّلَنِي بِالْوَصْــلِ مِنْ سَـيْدِي كَمِثْـلِ تَعْلِيـلِ الظَّمَـاءِ العِطَاشِ[1]

أو في قوله:

دُمُــوعُ الصَّــبِّ تَنْسَـفِكُ وَسِــتْرُ الصَّــبِّ يَنْهَـتِكُ
كَــأَنَّ القَلْــبَ إِذْ يَبْــدُو قَطَــاةٌ ضَمَّهَــا شَــرَكُ[2]

بينما عالج قيس بن ذريح مثلاً نفس المعنى بقوله:

كَأَنَّ القَلْبَ لَيلَةَ قِيلَ يُغْـدَى بِلَيْلَـى العَامِـرِيَةَ أَوْ يُـرَاحُ
قَطَاةٌ غَرَّهَـا شَـرَكٌ فَبَـاتَتْ تُجَاذِبُهُ وَقَـدْ عُلِّـقَ الجَنَـاحُ

أو عندما أراد وصف مشية حبيبته فقال:

كَأَنَّ مَشْيَهَا مَشْيَ الحَمَامَةِ لاَ كَدٌّ يُعَابُ وَلاَ بُطءٌ بِهِ بَأْسَى[3]

فلم يقدم صورة حية يمكن لسامعه أن يراها مرتسمة في خياله، بل اضطر إلى وصفها بأنها "لا كد يعاب ولا بطء به بأسى"، بينما وصف العباس بن الاحنف مشية حبيبته قائلاً (وقد أورد ابن حزم هذا البيت في الطوق[4]):

كَأَنَّها حِينَ تَـمْشِي فِي مَجَاسِدِهَا تَخْطُو عَلَى البِيْضِ أَو حَدِّ القَوَارِيرِ

فانتصبت صورة حبيبته وهي تمشى حية تلهب الخيال.

(١) الطوق: ص ١٧٠.
(٢) الطوق: ص ١٤.
(٣) الطوق: ص ١٥٨.
(٤) الطوق: ص ٢٨٤.

أوفي قوله:

غَدَا لِدمَاءِ النَّاسِ بِاللَّحْظِ سَافِكًا   وَضُوحٌ مِنْهُ ثَوبُه فَتَعَصْفَرَ[1]

بينما قدم ابن المعتز هذه الصورة قائلاً:

يَا زَائِرِي فِي مُعَصْفَرٍ بِدَمٍ   جَاهَرْتَ فِي قَتْلِك المُحِبِّينَا

لاَ تَلْبَسْ صِبْغَةً تَدُلُّ عَلَى   قَتْلِكَ عُشَّاقَكَ المَسَاكِينَا

وقد كرر ابن حزم معانى الشعراء التقليدية في كثير من شعره، فكان "يرعى لنجوم"[2]، وهو قتيل الهوى[3]، والعليل الذى يبحث عن طبيب[4]، وهو المستسلم للمحبوب[5]، بل وقف يسأل الأطلال[6]، كما أكثر من ذكر تعاليم الدين في شعره[7].

ومن هذا العرض السريع لبعض أمثلة الصور الشعرية لدى ابن حزم في الطوق نرى قصوره – في أغلب الأحيان – عن الإبداع الفنى، ويغلب لدينا أن افتقاره إلى الخيال، وغلبة المنطق والتجريد الذهنى عليه هى الأسباب الرئيسة في إخفاقه.

---

(١) الطوق: ص ٣٢.

(٢) الطوق: ص ٣٢/٤٠/١٥٤/١٩٢/١٩٤/٢١٠/٢٤٤/٢٤٦/٣٤٦.

(٣) الطوق: ص ١٧٠.

(٤) الطوق: ص ٢٢٢.

(٥) الطوق: ص ١٠٦/١١٠/١٦٤.

(٦) الطوق: ص ٢٦٣.

(٧) الطوق: ص ٦٤/٦٨/٩٢/١٧٤/ ١٤٨/١٩٢/١٩٣/١٩٦/٢١٠.

فالتشبيه والاستعارة من أدوات الشاعر لتجسيد الصور التى يمثلها له خياله، وينقل من خلالهما خبرته التى يستطيع أن يقدمها دون باقى الناس.

فالشاعر الجيد هو ذو الخيال الفريد الأصيل الذى يمكنه من الربط بين الواقع الملموس وعالم الأحلام "وامتلاك ناصية الاستعارة كان ولا يزال من أعظم الأشياء؛ لأنها الشيء الوحيد الذى لا يلقن، وهى أيضًا سمة العبقرية الأصيلة؛ حيث إن الاستعارة الجيدة تتضمن الإدراك الحدسى لأوجه المجانسة بين الأشياء المختلفة "كما يقول أرسطو.

ومما لا شك فيه مما لمسناه فى شعر ابن حزم، افتقاره إلى هذا الإدراك الحدسى الذى يتسم به الشاعر العبقرى، أو حتى الشاعر الجيد، فإن قارئ شعر الطوق لا يمارس التجربة التي يمارسها حين يقرأ آثار الشعراء الموهوبين من كشف مباشر لعالم الخيال، والتوصل إلى الالتقاء بالشاعر في عالمه الخاص. ولكل شاعر جيد عالمه الخاص الذى يعيش فيه، له مقوماته وخصائصه، ولذلك يربط شعره تماسك وتناسق وتوافق يعكس لنا هذه الروح الشفافة وهذه الملكة النادرة. أما شعر ابن حزم ففيه نوع من التفكك وعدم التدفق؛ لأن العالم الذى يعيش فيه ابن حزم هو عالم الفكر والمنطق والنظريات، مما أضفى على نثر الطوق نضجًا وعمقًا فريدًا. والوسيلة الفنية الأقرب لتناوله هى النثر. فخصائص النثر تختلف عن خصائص الشعر؛ إذ إنه لغة تطابق احتياجات التعبير عن الأفكار. وقد وجدنا ابن حزم أكثر ارتياحًا للنثر وأسلوبه يغلب عليه التركيز والتنسيق والتسلسل المنطقى ويختار المفردات بدقة ويكثر من تعريف الكلمات عند استخدامها. وكل هذه الخصائص تتنافى وخصائص الشعر، فإن لغة الشعر تعبر عن المشاعر، وليست لغة الأسود والأبيض، ولكنها لغة الإيحاءات والتلميحات؛ فالشاعر هو الذى يستطيع أن يفتح أبواب عالم بأكمله من خلال بضع كلمات تؤثر في نفس القارئ، وتترك فيه انفعالاً عميقًا يستطيع من خلاله أن يتصل

بنفس الشاعر فيفهم مراده ويفهم أيضًا ما تنطوى عليه نفسيته. ومن خلال الشعر نستطيع أن نغنى خبرتنا النفسية ونمارس تجربة الشاعر الخاصة. وإذا كان ابن حزم استطاع أن ينقل إلينا بتفوق خبراته من خلال النثر، وأن يشركنا فيها، فإنه عجز عن ذلك تمامًا في شعره.

ومن الغريب – مع ذلك كله – كثرة افتخاره بما في شعره من إعجاز، وبلوغه مراتب لا يرقى إليها غيره. فيقول عن شعره "لى في هذا المعنى قول لا يمكن المتعقب أن يجد بعده متناولاً ولا وراءه مكانًا"[1]، وفى موضع آخر "هذا أمر لا مزيد فيه ولا يقدر أحد على أكثر من ذلك"[2]، وينقل لنا عمن سمع شعره "فقال هو ومن حضر أمين آمين"[3]، وعن آخر أنشده قطعة من شعره فقال سرورًا بها" يجب أن توضع في جملة عجائب الدنيا[4]، ولا تتفق كل هذه الخيلاء والإعجاب مع ما سبق أن أشرنا إليه من أنه هجر الشعر بعد حين. ولكن قد يكون افتتانه بشعره في الطوق من سمات غضاضة الشباب، وإعجابهم وزهوهم بكل ما يأتونه وتصورهم بلوغة الغاية، ثم تتلاشى نظرة الافتتان هذه مع تقدمهم في الحياة، ونضج مقاييسهم وإحكامهم. وقد يكون هجر ابن حزم للشعر في مستقبل حياته هو التقييم النهائى لشعره الأول، عبر به عن حكمه الموضوعى على شعره بعد أن نضجت مقاييسه، واهتدى إلى لغته الحقيقية، وعرف مكانه، واختار سبيله، فأحسن الاختيار.

---

(١) الطوق: ص ٢٦٠.

(٢) الطوق: ص ٤٢.

(٣) الطوق: ص ٢٦٠.

(٤) الطوق: ص ٢٩٦.

٢- موقع الطوق من التراث النثرى:

(أ) الطوق ورسالة الجاحظ «من كتابه عن النساء»:

أوضحنا في صدر هذا الباب أن الطوق لا ينتمى إلى أى من التيارات الأساسية التي سادت التراث الذى عالج موضوع الحب قبله. وتشارك الطوق في هذا المجال رسالة الجاحظ عن النساء؛ فهذه الرسالة أيضًا خرجت عن ذلك الصنيف، وقد وجدنا أن الطوق أقرب إليها عن أى من الأعمال التي عرضت للحب. وكانت رسالة الجاحظ أول عمل عربى يعالج موضوع الحب من الناحية النظرية. وقد كان يزمع أن يلحق بكتابه "الحيوان" بابين للحديث عن علاقة الرجل والمرأة، وأسماها "القول في فصل ما بين الذكورة والإناث" و"فى فصل ما بين الرجل والمرأة خاصة"، ولكنه عدل عن ذلك عندما أحس أن الكتاب طال منه وأثقل به على القارئ، وأوشك أن يدخل الملل والسآمة عليه. ويبدو اهتمام الجاحظ بهذا الموضوع من أنه رجع إليه بعد حين، وبدأ يضع كتابًا مستقلاً ليستكمل هذين البابين غير أن عادته في الاستنباط غلبت عليه، فإذا هو يفرغ للحديث عن المرأة خاصة، ثم إذا به يتنبه ثانية إلى نفس ما شعر به من قبل ويخشى أنه قد أطال بأكثر مما يجمل به فيكتفى بما قد كتب ويقدمه كتابًا جديداً مخالفًا لما كان قد اختطه، وهو المعروف باسم كتاب النساء، وقد ذكر ياقوت أن الجاحظ جعله ملحقًا بكتاب "الحيوان"[١].

وقد بقيت من هذا الكتاب بقايا قليلة مبتورة غير مرتبطة، فيها كثير من الاختلاط والاضطراب، وفى بعض الأحيان مقتضية جداً. ولم يصلنا من الرسالة المسماة بـ"من كتابه في النساء" ما يجاوز عشر صفحات تتمثل في فقرات متفاوتة الطول، تعالج بعض

---

(١) معجم الأدباء: ١٠٦/١٦.

قضايا المرأة والحب. ولذلك يصعب علينا الحكم على الكتاب ككل أو تحليله ومقارنته بالطوق مقارنة منصفة للجاحظ؛

فلا يسعنا إذن سوى أن نقنع بعرض موجز لأهم أفكار الجاحظ فيما وصلنا من هذه الرسالة.

ورسالة الجاحظ كما قلنا أول عمل وصلنا يعالج موضوع الحب في النثر العربى. ومن الغريب أن نجده متحرجًا بعض الحرج من تناول هذا الموضوع. ويشعر بالحاجة إلى الاعتذار عما شرع فيه، ولإقدامه على أن يسلك طريقًا جديدًا لم يطأه أحد من قبل. ولكنه يأمل في أن يجد من ينصفه فيقول: "احتجنا إلى الاعتذار من ذكر العشق المعروف بالصبابة والمخالفة على قوة العزيمة لنجعل ذلك جنة دون من حاول الطعن على هذا الكتاب وسخف الرأى الذى دعا إلى تأليفه والإشادة بذكره؛ إذ كانت الدنيا لا تنفك من حاسد باغ ومن قائل متكلف ومن سامع طاعن ومن منافس مقصر، كما أنها لا تنفك من ذى سلامة متسلم ومن عالم متعلم ومن عظيم الخطر حسن المحضر شديد المحاماة عن حقوق الأدباء قليل التسرع إلى إعراض العلماء"(١).

ومن الملفت للنظر أن يتفق لكل من الجاحظ وابن حزم الشعور بالحرج من تناول موضوع النساء أو الحب، ولكنا نجد أن هذا الحرج أمر طبيعى بالنسبة لكليهما في ضوء ما اعتزما قوله وإعلانه على الناس. فلم يكن أى منهما بالخارج على مجتمعه أو الرافض لقيمه وتقاليده، ولم يكن أى منهما بالمتهتك أو الخليع، بل كانا من أعمدة الفضيلة في مجتمعيهما. يحرصان على مظهر الجد والوقار، كلاهما متمسك بدينه متفقه فيه. وإذا بكل منهما يطرق موضوعا مما لم يعتد الفقهاء والعلماء الجادون طرقه إلا لإعلاء كلمة التقاليد السائدة والحث على فضائل الأخلاق وإظهار التمسك بالقيم الموروثة والنهى عن المنكر، وإذا بكل من هذين العالمين الفاضلين يواجه مجتمعه بنظرة

(١) رسائل الجاحظ: ص ٢٦٦.

جديدة متفتحة ترفض مسلماته وتواجهه بقيم ومفاهيم جديدة عليه. فكان من الطبيعى أن يشعر كلاهما بنوع من الحرج عند تقديم موضوعه، كما كان من الطبيعى أن يتحرر كلاهما من هذا الحرج، وأن ينطلقا إلى تقديم ما لديهما من جديد بحماس وثقة تدفع هذا الحرج الأولى جانبًا.

فالجاحظ لم يضع هذا الكتاب ليتحدث عن العشق حديث الواصف له المبين لآثاره فحسب، بل حديث المبرر له المدافع عنه. ويصرح بأن هذا كان من أغراضه وحوافزه قائلاً "لولا أن ناسًا يفخرون بالجَلَد وقوة المنة وانصراف النفس عن حب النساء حتى جعلوا شدة حب الرجل لأمته وزوجته وولده دليلاً على الضعف وبابًا من الخور لما تكلفنا كثيرًا مما شرطناه في هذا الكتاب"[1]؛ فالجاحظ إذن يخالف ويرفض بعض الآراء والعرف التي سادت مجتمعه، ويحاول هنا إثبات وجهة نظره كما كونها من تجاربه الخاصة. ورغم أن الجاحظ ألف كتابه في أواخر حياته بينما يمثل الطوق أول عمل من أعمال ابن حزم فإنا نجد اتفاقًا بينهما في بعض ما ذهبا إليه؛ فالجاحظ يرى:

١- أن للحب سلطانًا على النفوس؛ "فالحب أصل الهوى، والهوى الذى يتفرع منه العشق، والعشق الذى يهيم له الإنسان على وجهه أو يموت كمدًا على فراشه"[2]. "وأن قوة العشق لا تقهر، وأن الهوى يعمى ويصم؛ فالعشق يقتل"[3].

٢- أن السعادة التي يتيحها الحب للعاشق تفوق أية سعادة أخرى تنشأ من المتع الحسية كسماع الغناء، أو المتع المعنوية كالانتصار على الخصم.

٣- ينصف المرأة، وينتصر لها، ويعترف بمكانتها، ويثبت لها مزاياها.

(١) رسائل الجاحظ: ص ٢٧٢.

(٢) رسائل الجاحظ: ص ٢١٦.

(٣) رسائل الجاحظ: ص ٢٧٠.

ومدخل الجاحظ كما ظهر لنا في هذه الرسالة مدخل اجتماعي. وهنا تختلف نظرته عن نظرة ابن حزم في بعض التفاصيل، فإنه يربط الحب مثلاً بوضع المحب الاجتماعي والمادي؛ فإنه يرى أن هنالك اثنين لا يمكن أن يُحبا حُبَّ الأعراب "أحدهما الفقير المدقع، فإن قلبه يشغل عن التوغل فيه وبلوغ أقصاه. والملك الضخم الشأن لأن في الرياسة الكبرى وفي جواز الأمر والنهي وفي ملك رقاب الأمم ما يشغل قوى العقل عن التوغل في الحب والاحتراق في العشق"(١).

وإذا تحدث الجاحظ عن فضائل المرأة من الناحية الخلقية وما تتميز به من رقة ورحمة، فإنه يرى أنها تمثل عماداً مهماً في الحياة الاجتماعية؛ "فمن العجز أن يكون الرجل لا يستطيع توفير حقوق الآباء والأعمام إلا بأن ينكر حقوق الأمهات والأخوال"(٢)؛ فارتباط الرجل بالمرأة ليس مبنياً على العواطف فحسب، ولكن هناك روابط اجتماعية قوية تجعله يتمسك بها. و"مما يستدل به على تعظيم شأن النساء أن الرجل يستحلف بالله الذي لا شيء أعظم منه، وبالمشيء إلى بيت الله وبصدقة ماله وعتق رقيقه فيسهل عليه ولا يأنف منه. فإن استحلف بطلاق امرأته تربد وجهه وطار الغضب في دماغه ويمنع ويعصي ويغضب ويأبى، وإن كان المحلف سلطاناً مهيباً، وإن لم يكن يحبها ولا يستكثر منها، وكانت نفسها قبيحة المنظر دقيقة الحسب خفيفة الصداق قليلة النسب وليس ذلك إلا لما قد عظم الله تعالى من شأن الزوجات في صدور الأزواج"(٣).

وقد اقتصر ابن حزم على دراسة الحب في حلقة اجتماعية ضيقة هي حلقة الخاصة القرطبية التي كان يعيش في وسطها ويتفاعل معها، فلم يتعد إطارها الضيق،

(١) رسائل الجاحظ: ص ٢٧٢.

(٢) رسائل الجاحظ: ص ٢٧٢.

(٣) رسائل الجاحظ: ص ٢٧٠.

ثم إنه لم يعن بالمشاكل الاجتماعية الخاصة بالمرأة وبكيان الأسرة في مجتمعه، بينما الجاحظ فقير النشأة، واضطر إلى الكفاح في حياته كفاحًا لم يعرفه ابن حزم، ثم إنا نعلم اهتمام الجاحظ بالمشاكل الاجتماعية، وكانت محور الكثير من مؤلفاته. أما ابن حزم فقد كانت اهتماماته أكثر تجريدًا ونظرية من اهتمامات الجاحظ. ومع ذلك فبينهما تشابه واضح، ومن الغريب أن يذكر ابن حزم إبراهيم بن سيار النظام أربع مرات في الطوق، وهو أستاذ الجاحظ وموجهه في علومه، والذى أثر عليه في تكوينه.

ونحن هنا إزاء عقليتين فريدتين أصيلتين؛ فالجاحظ لا ينقل من تراث سابق بل قدم كتابًا أصيلاً جديدًا لم يسبقه إليه أحد، له نظرة نافذة، ويناقش الأمور بطلاقة، ونشعر من كتابته بشخصية قوية ناضجة صهرتها التجارب. فهو العليم بالنفس البشرية، السابر لأغوارها العارف بخباياها.

وأكثر ما نأسف له أن لم يصلنا هذا الكتاب كاملاً حتى كنا نتعرف على موقف مجتمع بغداد من هذه القضية المهمة كما استطعنا أن نلمس ذلك من خلال الطوق في قرطبة.

(ب) الطوق والتراث الفلسفى:

رغم أن ابن حزم لم يعالج الحب معالجة فلسفية في الطوق، ولم يتناول أيًا من المواضيع التي عرض لها من مدخل فلسفى سوى في موضعين(١) من رسالته، فإننا سنحاول في عجالة سريعة استعراض الأعمال الفلسفية الأساسية السابقة عليه في التراث، حتى نرى إذا كان لها انعكاس في الطوق.

(٥٦) انظر ص ٢٠٢ من الباب الثالث من هذا الكتاب.

والأعمال الفلسفية الأساسية هذه، هي:

١- كتاب الرازى (توفى سنة ٣٢٠هـ): الطب الروحانى.

٢- رسالة إخوان الصفا (حول سنة ٣٦٠هـ): في ماهية العشق.

٣- ابن سينا (توفى سنة ٤٢٨هـ): في العشق.

وقد تأثرت نظراتهم جميعًا بفلاسفة الإغريق الذين ترجمت أعمالهم، وكان أثر الأفلاطونية الحديثة واضحًا في كل كتاباتهم، بل ينعكس حوار أفلاطون عن الحب في "المأدبة" انعكاسًا عميقًا ظاهرًا فيها، ويمكن التعرف عليه في الطوق.

عرض أفلاطون في الأحاديث الأولى من "المأدبة" مراتب الحب، وجعل يرتقى فيها مرتبة بعد مرتبة إلى أن يبلغ الغاية؛ حيث يرتفع الحب على كل نزعة حسية، ويصبح حبًا عقليًا ساميًا فيما أثبته على لسان سقراط، وتناولت محاوراته مختلف المراتب بالعرض والتحليل، وفرق بين الحب النبيل والحب الدنيء الذى لا يستهدف سوى إشباع الشهوات الجنسية، ثم وصل إلى تعريف الحب كمبدأ كونى يعالج الكون كله، وفيه يتحرر الحب من العالم الحسى الضيق إلى العالم العقلى الرحب كما جاء على لسان سقراط.

ومن أروع أحاديث أفلاطون في "المأدبة" الأسطورة التى رواها على لسان أريستوفان عن المخلوقات الأولى التي تمردت على الآلهة، فعاقبها زيوس كبيرها بأن شطر كلاً منها شطرين، فخرجت عنها المخلوقات البشرية الحالية؛ فهى أنصاف مخلوقات: الأنثى والذكر والخنثى. وما الحب سوى الرغبة في التكامل؛ فالإنسان الحالى يسعى لاستعادة سعادته بالاتحاد بنصفه الآخر. وقد حركت هذه القصة خيال الإنسانية في مختلف الحضارات والعصور، ولم يشذ كتاب العرب عن ذلك، وأوردها ابن داوود الأصفهانى في كتابه الزهرة، وأشار إليها ابن حزم عند تعريفه لماهية الحب مع تطويرها وفقًا لمفهومه.

فالحب هنا رغبة لا يكفى لإشباعها الارتواء الحسى؛ إذ هى تعبير عن تشوق لسعادة مفقودة لا يمكن بلوغها إلا بمعاينة الجمال المطلق الذى عرفته الروح قبل حلولها في الجسد المادى. وهذه الصورة للحب هى الحب الأفلاطونى الكامل، وغايته الجمال؛ فالحب إذن جسر يصل عالم الحس بعالم العقل الخالد، وهو بحث وراء الحقيقة والجمال، يشترط طرح الرغبة الجنسية تماماً؛ فهو بحث الفليسوف عن الحقيقة مثل بحث الصوفى عن الله.

ونرى نفس هذا التدرج في كتب التراث الفلسفية التي عرضت لموضوع الحب.؛ فالرازى في كتابه "الطب الروحانى" - وهو أول من تناول هذا الموضوع - يتعرض أساساً لإصلاح الأخلاق والسمو بالنفس إلى أعلى مراتب المعرفة "ولا يتسنى ذلك للنفس إلا بردع الهوى وقمع الشهوات. فجاء الفصل الثانى من كتابه "فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم". فالهوى عند الرازى هو الحب الدنىء الذى يستهدف إشباع الرغبة الجنسية عند أفلاطون. والرازى يزدرى كل المتع الحسية، ويرى أنها تحول دون الوصول إلى المعرفة التي هى الغاية العليا التي تميز الإنسان عن البهائم، فقمع الهوى هو أجل الفضائل وأشرفها، وهى لا تتأتى إلا للفيلسوف. "ذم الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفى كل دين"(١)، ويعتبر الرازى قمع الهوى نوعاً من الرياضة النفسية، يستطيع من خلالها الإنسان أن يصل إلى تغليب النفس الناطقة على النفس الشهوانية وزللها، ثم يخصص الرازى الباب الخامس من كتابه في الكلام عن "العشق والألف وجملة الكلام في اللذة"(٢). ويتضح من كلام الرازى في هذا الفصل أنه لا يفرق بين العشق والهوى، ويرى أن الاثنين سيان في الحط من همة الرجال وأنه بلية تقع بالمرء ويجب أن يتجنبها. ويستطرد بعد ذلك في دراسة ماهية

---

(١) الرازى: رسائل فلسفية ص ٣١.

(٢) رسائل فلسفية ص ٣٥.

اللذة، ويرى أن البحث عن اللذة الحسية من أحط مسالك الحياة البشرية؛ فهى طريق وعر خطر صعب محفوف بالمخاطر والمهاوى وإيثارهم اللذة وتعهدهم لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون، ويألمون من حيث يظنون أنهم يلذون، وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئًا ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمسهم الهم والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم"[1].

يقتصر الرازى في هذا الكتاب على ذم الهوى والحث على قمع الشهوات؛ فكتابه في "الطب الروحانى" هو مجموعة تعاليم أخلاقية أكثر منها فلسفية تنير الطريق أمام الإنسان الذى يريد أن يروض النفس الشهوانية لكى يرقى فوق مستوى البهائم ويصل إلى مستوى الفيلسوف. وهذا الموقف هو من دعائم الحب العفيف، ولكن الرازى هنا يرفض أى لون من الحب الإنسانى ويتفق مع أفلاطون الذى يرى في الرغبة الجنسية غريزة بهيمية في الإنسان يجب قهرها والتخلص منها. ولم يأخذ الرازى من آراء أفلاطون فى الحب سوى ذمه للحب الدنىء ورفضه المتع الحسية.

أما رسائل إخوان الصفا فهى أشبه بدائرة معارف مرتبة تجمع علوم عصرهم. وتتألف هذه الدائرة من إحدى وخمسين رسالة. وتبدأ فلسفة إخوان الصفا بالنظر في الرياضيات وبالتلاعب بالأعداد والحروف، وتنتقل من ذلك إلى المنطق والطبيعيات، فترد كل شيء إلى النفس وما لها من قوى، وتنتهى أخيرًا إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفى، وهم يلتمسون في الفلسفة طريقًا لتطهير النفس.

وقد اقتبس إخوان الصفا من مختلف المذاهب والفلسفات؛ فإذا تفحصنا نظريتهم في العشق[2]، نجدها متأثرة بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبالمسيحية وبالتنجيم. ويبدأ إخوان الصفا رسالتهم بجمع الآراء المختلفة التي قيلت في العشق من أنه رذيلة

---

(١) رسائل فلسفية ص ٤٠.

(٢) إخوان الصفا: رسالة: فى ماهية العشق. (الرسالة السابعة والثلاثون).

منقصة، أو مرض نفساني، أو جنون إلهي، أو أنه همة نفس فارغة لا غاية لها ولا شاغل يشغلها أو أنه إفراط في المحبة وشدة ميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع، ثم يذهبون إلى القول بتقسيم النفس إلى ثلاثة أنواع: نفس نباتية شهوانية، ونفس غضبية، ونفس ناطقة. وأنواع المحبة تختلف باختلاف تغلب إحدى هذه النفوس؛ فكل نفس تتوق إلى ما يجانسها. ويردون غلبة نفس على الأخريين إلى تأثير الأبراج الفلكية[1]. كما يجعلون علة محبة شخص لشخص دون سائر الأشخاص في مشاكلتهما الفلكية[2].

والمحبة عندهم قوة من قوى العالم المحركة؛ فكل عاشق ينجذب إلى معشوقه، ولكن كل ألوان المحبة فانية غير محققة أغراضها سوى محبة الله عز وجل[3]، فهي أرقى أنواع المحبة التي ترتقي بالنفس إلى عالم الأرواح. فالنفس الناطقة لا يليق بها "محبة الأجساد والكون مع الأجسام اللحمية والدموية بل الذى يليق بها محبة فراق الأجساد والارتقاء إلى ملكوت السماء والسبحان في سعة فضاء الأفلاك والتنسم من ذلك الروح والريحان المذكور في القرآن"[4].

فالعشق إذن هو الوسيلة التي تتمكن من خلالها النفس من أن تصحو من "ندم الغفلة ورقدة الجهالة"، وهو في نظر إخوان الصفا السبيل الموصل إلى الله. ولكن قد يضل العشق بأهله عن غايته إذا بقوا أسرى لشهواتهم الدنيا، وهذا هو العشق المذموم في غايته الوضيعة. والناس خواص وعوام، والعوام أصحاب النفوس الناقصة هم الذين لا يقدرون على تجاوز الصورة الظاهرة، ويظلون متمسكين بالحياة الدنيا غير قادرين

(١) رسائل إخوان الصفا: جـ ٣ ص ٢٦٣.

(٢) رسائل إخوان الصفا: جـ ٣ ص ٢٦٥.

(٣) رسائل إخوان الصفا: جـ ٣ ص ٢٦٦.

(٤) رسائل إخوان الصفا: جـ ٣ ص ٢٧١.

على التخلص من شوائب الحس. أما الخواص وهم الحكماء فهم أصحاب النفوس الشريفة؛ فهم الذين يأنفون من الرغبة في الدنيا، الساعون إلى الالتحام بأصلهم والارتقاء إلى عالم الأرواح.

ومن الثابت أن هذه الرسائل دخلت الأندلس على أيدى مسلمة المجريطى[١]، وقام بنشرها الطبيب الفليسوف الكرمانى في سرقسطة. ومن الجدير بالذكر أن أستاذ ابن حزم في المنطق وهو الكتانى كان ينتمى إلى مدرسة مسلمة المجريطى، فمن الجائز أن يكون ابن حزم قد اطلع من خلال أستاذه، على هذا العمل المهم، وبذلك قد اطلع بطريق غير مباشر على مبادئ الأفلاطونية الحديثة.

وإذا كانت رسالة إخوان الصفا خليطًا غير مترابط في بعض الأحيان من الاتجاهات المختلفة التي سادت عصرهم فقد جاءت رسالة ابن سينا في العشق وحدة متكاملة مكملة لفلسفته ومرتبطة بها ارتباطًا جوهريًا وثيقًا. ورغم تعرض ابن سينا لكل المذاهب والفلسفات التي وجدناها عند إخوان الصفا فقد صهرها جميعًا في بوتقته وأفرغها في قالبه الخاص، وقدمها سهلة مستساغة متسقة متجانسة.

ولهذه الرسالة أهمية كبيرة، وقد عنى بها المستشرقون[٢]، ورأوا فيها التعبير النظرى عن الحب العفيف. فقد تمكن ابن سينا في هذه الرسالة لأول مرة أن يمنح الحب البشرى دورًا إيجابيًا يسهم في توجيه النفس نحو الحب الإلهى والاتحاد مع الله. ففى هذه الرسالة تغلب ابن سينا على الهوة التي تفصل نشاط النفس الحيوانية عن

---

(١) تاريخ الفكر الأندلسي: ص ٣٢٣.

(٢) غوستاف فون غرنباوم: دراسات فى الأدب العربي: ص ٨٣ رسالة ابن سينا فى العشق: ترجمة الدكتور إحسان عباس :

A.J. Denomy: "An inquiry into the origins of Courtly Love," in *Medieval Studies,* 1945 Vol.6 P.175.

نشاط النفس الناطقة في الإنسان، وبذلك استطاع أن يصل بين طرفى الحب الطبيعى والروحى، وأعطى للنفس الدنيا دورًا تشارك به النفس الناطقة العاقلة. فجعل حب الجمال الظاهرى أى الحب الجنسى عونًا على الاقتراب من الله. وابن سينا في هذه الرسالة يطبق مبدأه، العام في النفس وأجزائها على مشكلة أو ظاهرة بعينها، ويحاول أن يجد لها مكانها الصحيح في نظامه الفلسفى المتكامل. وهو يختلف بذلك عن سابقيه في أنه يحقق لأول مرة انسجامًا متدرجًا بين الأجزاء العليا والسفلى من النفس، بينما لم ير أسلافه إلا التنافر المستمر. وبهذه الرسالة تكمل نظرية العشق عند فلاسفة العرب وتأخذ شكلها المتكامل.

من هذا العرض السريع يخيل إلينا أن ابن حزم لم يأخذ عن أى منهم؛ إذ نجد في الطوق صدى لنظرية انقسام النفوس إلى أكر كما نقلها ابن داوود الأصفهانى عن أفلاطون، وهى النظرية التي لم يأخذ بها أى من الفلاسفة الذين استعرضت أعمالهم. ويبدو أن ابن حزم كان بعيدًا عن التيارات الفلسفية التي عرفها التراث العربى ولم يتعرض لها، ولم ير في الحب قوة من القوى التى تسمو بالنفس الناطقة إلى عالم العقل والروح، فكان – وهو الفقيه الظاهرى – بعيدًا كل البعد عن رؤى المتصوفة.

(جـ) الطوق وكتاب الزهرة:

ينتمى كتاب الزهرة لابن داود الأصفهانى إلى تيار كتب تجميع التراث المتعلق بموضوع الحب مع تركيز على الشعر. ولهذا الكتاب أهمية كبيرة اذ إنه أول ما وصلنا منها – وإن كان ابن داود يشير في سياق كلامه إلى كتب سبقته في هذا المجال – وإذا كان سبقه هذا يضفى عليه أهمية خاصة تدعو إلى أن نخصه بعنايتنا، فإن إشارة ابن حزم إليه دون غيره في الطوق تفرض علينا ذلك دون ريبة، وخاصة إذا تذكرنا أن مؤلفه هو أحد أئمة المذهب الظاهرى بل وابن مؤسس هذا المذهب.

ويبدو لنا مدخل ابن داود في تقديم كتابه مدخلاً أدبيًا؛ فقد قسمه إلى مائة باب ضمن كل باب مائة بيت من الشعر، ولم يقتصر كتاب ابن داود على تجميع نماذج من التراث الشعرى عن الحب، بل حوى نماذج تمثل جميع أبواب الشعر، غير أنه أفرد للحب الخمسين بابًا الأولى من كتابه، وأجمل نماذج أوجه الشعر الأخرى في النصف الثاني. ويعلل ابن داود تقديم أبواب الغزل على غيرها من الأبواب بأن "مذهب الشعراء أن تجعل التشبيب في صدر كلامها مقدمة لما تحاوله في خطابها حتى إن الشعر الذى لا تشبيب له ليلقب بالحصا وتسمى القصيدة منه البتراء.. فأحببت أن لا أخرج في تأليف الشعر عن مذهب الشعراء"[1]. وابن داود شاعر أديب له شعر جيد أورده، ضمن النماذج الشعرية التي جاء بها في كتابه، ونسبها إلى "بعض أهل هذا العصر". فكتاب الزهرة أقرب ما يكون إلى كتب المختارات الأدبية مع التركيز في جزئه الأول على موضوع واحد وهو الحب، وهذا هو الجزء الذى بين أيدينا، ونعرض له هنا.

وأهم ما قام به ابن داود في هذا الكتاب هو تبويب موضوع الحب وترتيبه "على ترتيب الوقوع حالاً فحالاً"، وحاول أن يتدرج بالحب حسب تطوره عند المحبين. فبدأ بوصف الهوى وأسبابه ثم وصف الأحوال العارضة فيه بعد استحكامه من الهجر والفراق وما توجبه غلبات التشوق والإشفاق ثم ختم بذكر الوفاء في الحياة وبعد الوفاة. وجاءت عناوين الأبواب على شكل أمثال مسجوعة فيها شيء من الافتعال، وقد وجدنا بعض هذه الأبواب تعالج قضايا فرعية لا تصلح أن تكون بابًا كاملاً من حيث الموضوع ولا يبررها إلا كثرة تداول الشعراء للمعنى مثل "فى نوح الحمام أنسى للمنفرد المستهام" أو "من منع من البراح تشوق للرياح" أو" في لوامع البروق أنسى للمستوحش المشوق".

---

(١) الزهرة ص ٣٧٢.

ويشتمل كتاب الزهرة على كثير من التعليقات النقدية على شواهده الشعرية، الأمر الذى يرجح صورته الأدبية ويبرز مدى تذوق كاتبه للشعر.

ويدل إفراد ابن داود خمسين بابًا من كتابه للحب على اهتمامه به، وقد اشتهر عنه حبه لوهب بن جامع الصيدلانى، وذكرت كثير من الكتب قصة حبه إياه[١]، وقد وضع ابن داود كتاب الزهرة له وتوجه إليه بالحديث في مقدمته. ويبدو أن اهتمام ابن داود بالحب كان أمرًا معروفًا، بل كان يرجع إليه بالسؤال في مسائل العشق. فقد أورد ابن السراج في مصارع العشاق أسئلة[٢] وجهت لابن داود عن قضايا في الحب وإجاباته عليها. ويتبين لنا من ذلك أهمية الحب في هذا العصر، وكيف شغل الناس والفقهاء به. كما ظهر في نفس العصر اتجاه الحب الصوفى واحتد الصراع بين المتصوفة والفقهاء التقليديين، وتجلى في قضية الحلاج. ولا يسعنا سوى أن نلاحظ أن ابن داود كان من بين قضاة الحلاج وهو الذى حكم عليه بالصلب.

وإذا كانت قصة حبه لوهب بن جامع قد افتضحت وذاعت وسجلتها كتب التاريخ فإنها سجلت أيضًا عفته وتصاونه؛ فقد أورد ابن أبى حجلة عنه قوله "وممن اتصف بالعفاف من ذوى الغرام الإمام ابن الإمام محمد بن داود الظاهرى، وله في ذلك حكايات مشهورة... وحكَى محبوبُه محمد وقيل اسمه وهب بن جامع الصيدلانى أنه دخل على أمير المؤمنين فسأله عن ابن داود وهل رأيت منه ما تكره فقال لا يا أمير المؤمنين"[٣]، ويروى أنه "سئل في مرض موته: كيف تجدك؟ فقال: حب من تعلم أورثنى ما ترى. فقيل له: ما منعك عن الاستمتاع به مع القدرة عليه؟ فقال: الاستمتاع على وجهين أحدهما النظر المباح، والثانى اللذة المحظورة، فإنى منعنى منها ما حدثنى

---

(١) مصارع العشاق: جـ١ ص١٣، روضة المحبين: ص ١٨٠، ديوان الصبابة: ص٢١١.

(٢) مصارع العشاق: جـ٢ ص ١١٩/١٣٧/١٨٥.

(٣) ديوان الصبابة: ص ٢١١.

أبي... عن مجاهد عن ابن عباس عن النبي (ﷺ) إنه قال: من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله ذنبه وأدخله الجنة"[1]. من ذلك ترى أن ابن داود كان من الفقهاء المرموقين ذوى الصيانة والديانة في مجتمعه، وهو أيضًا من أبطال الحب ويرمز إليه بشخصه. وهو أول من عرض للحب العذرى ودرسه، وقعد له وبين طبيعته، وذكر ما يتحكم فيه من اتجاهات وبين صلته بالدين والفلسفة. وهو يرى أنه لا يصح إسناد أمر الحب إلى الدين كما أنه من الخطأ ادعاء أن المتقدمين من الأنبياء والصالحين قد أحبوا. فلا يرى ابن داود أن الحب في ذاته فضيلة إلا بمقدار عفة صاحبه فيه وسموه به عن المطالب الدنيا. وابن داود يرى أن الحب الجديد بهذا الاسم هو الذى يعف فيه المحب ضنًا بعاطفته وحرصًا على تخليدها، وهذا مما تفرضه الطبائع الطاهرة على من يقع أسير تلك العاطفة "ولو لم تكن عفة المتحابين عن الأدناس وتحاميهما ما ينكر في عرف جميع الناس، محرمًا في الشرائع ولا مستقبحًا في الطبائع لكان الواجب على كل واحد منهما تركه إبقاء على وده عند صاحبه وإبقاء على ود صاحبه عنده"[2]. وابن داود يرى في الحرمان النار التي تذكى الحب وتحييه. أما ابن حزم فيرفض هذا الرأى تمامًا، ويرى في الوصل تتويجًا طبيعيًا للحب "ومن الناس من يقول إن دوام الوصل يودى بالحب، وهذا هجين من القول. إنما ذلك لأهل الملل، بل كلما زاد وصلاً زاد اتصالاً، ودعنى أخبرك أنى ما رويت قط ماء الوصل ولا زادنى إلا ظمأ"[3].

ويرد ابن داود الحب إلى تعارف بين الأرواح، ويروى حديثًا يسنده عن الرسول أنه قال "الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف"[4]، ثم بعد

(١) ديوان الصبابة: ص ٢١٣.

(٢) الزهرة: ص ٦٦.

(٣) الطوق: ص ١٥٨.

(٤) الزهرة: ص ٢١١.

ذلك يسوق حديث أريستوفان كما جاء في المأدبة قائلاً: "وزعم بعض الفلاسفة أن الله عز وجل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة كرة ثم قطعها أيضًا فجعل في كل جسد نصفًا وكل جسد لقى الجسد الذى فيه النصف الذى قطع من النصف الذى معه كان بينهما عشق للمناسبة القديمة، وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم. وقد قال جميل في ذلك:

تَعَلَّقَ رُوحِي رُوحَهَا قَبْلَ خَلقِنَا ... ومِنْ بَعْدِ مَا كُنَّا نِطَافًا وفى المَهْدِ(١)

وعلق الدكتور غنيمى هلال على استدلال ابن داود بشعر جميل قائلاً "من الطريف أن يورد ابن داود شعر جميل دليلاً على ما يرجع في أصله إلى الفلسفة اليونانية. ولعل هذا ونظائره هو ما حدا الباحث الفرنسى ماسينيون إلى القول بأن الحب العذرى منذ نشأته متأثر بالحب الأفلاطونى... وقد سبق أن بينت أن المعنى في شعر جميل وابن ذريح مأخوذ عن أصل إسلامى"(٢)، وبذلك نجد في كتاب ابن داود تيار الفلسفة اليونانية مختلطًا بتيار الحب العذرى.

ويذهب المستشرق نيكل – وهو مترجم الطوق وناشر كتاب الزهرة – إلى وجود بعض أوجه التشابه بينهما؛ مما يدل على تأثر ابن حزم بكتاب الزهرة. غير أننا لا نتفق مع هذا الرأى؛ إذ إن المواضع التي وافق ابن حزم ابن داود فيها لا تخرج عن المعانى الجارية الشائعة بين الشعراء والكُتَّاب ولا يمكن نسبتها إلى واحد بعينه. وأغلب الشواهد التي أوردها نيكل هى في الشعر، وقد سبق أن بينا أن ابن حزم انتهج نهج من سبقه من الشعراء، ولم يخرج عن مذهبهم في قول الشعر، وإرجاع تأثره فيها إلى ابن داود بالذات لا نجد ما يسانده لشيوع معانيها، فقد استشهد نيكل بقول ابن حزم:

(١) الزهرة: ص ١٥.

(٢) الحياة العاطفية: ص ٢١٢ هامش٢.

لَيْسَ التَّذَلُّلُ في الهَوَى يُسْتَنْكَـرُ   فَالحُـبُّ فيـهِ يخْضَعُ المُسْتَـكْبِرُ(١)

في الوقت الذى قال فيه ابن داود.

قَدْ ذَلَّلَ الشوقُ قَلْبِى فَهُوَ مُعْتَرِف   أَنَّ التَّذَللَ في حُكْمِ الهَوَى شَرَفُ(٢)

وبذلك خطا ابن داود خطوة أبعد من ابن حزم؛ فلم يكتف بخضوعه للمحبوب، بل رأى فيه شرفًا وهو ما لم يذهب إليه ابن حزم، وكذلك يقول

ابن حزم:

أَقَمْتُ سَفِيراً قَاصِداً في مَطَالِبى   وَثِقْـتُ بِهِ جَهْـلاً فَضَـرَّبَ بَيْنَنَا(٣)

ويقابلها بقول ابن داود:

وَكُنْتُ الخَيْـلَ وكَانَ الرَسُـــولاَ   فَأَضْحَى خَلِيلاً وَصِرْتُ الرَّسُولا(٤)

غير أننا نرى ثانية أن رسول ابن داود لم يكتف بالضرب بينه وبين محبوبه، بل إنه احتل مكانته لديه، وصيره رسولاً له. من ذلك نرى أن وجه التشابه بعيد، وأن مثل هذه المعانى كانت شائعة لدى الشعراء، ولا يمكن الاستناد إليها لإثبات تأثر ابن حزم بابن داود، كما استند نيكل إلى تكرار ألفاظ "مولاى" و"سيدى" في شعر ابن حزم لنفس الغرض، غير أنها أيضًا من الألفاظ التي درج الشعراء على مخاطبة أحبائهم بها.

بالإضافة إلى هذه الشواهد الشعرية؛ فقد استند نيكل إلى بعض الأحاديث التي أوردها كل من ابن حزم وابن داود. فقد روى ابن داود "أخبرنا يحيى بن أيوب عن يحى

(١) الطوق: ص ١١٠.

(٢) الزهرة: ص ٥٩.

(٣) الطوق: ص ٢١٤.

(٤) الزهرة: ص ١١٧.

بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي- صلى الله عليه وسلم- أنه قال: الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف"[١]، كما روى ابن حزم نفس الحديث وإن أغفل إسناده في الطوق[٢]، وروى ابن داود حديث الرسول "من عشق فعف فكتم فمات فهو شهيد"[٣]، وقد أورده بإسناد طويل، بينما أورد ابن حزم نفس الحديث دون إسناد ومع اختلاف طفيف في النص "من عشق فعف فمات فهو شهيد"[٤]. ومما لا شك فيه أن الأحاديث النبوية تعتبر من التراث الشائع واستناد فقهين كبيرين كابن داود وابن حزم إلى نفس الحديث عند التعرض لنفس الموضوع لا يمكن الاستدلال به على تأثر أى منهما بالآخر، بل إن إغفال الإسناد في رواية ابن حزم بالإضافة إلى اختلاف الرواية في المثال الثاني يضعف استشهاد نيكل بهما، كما أشار نيكل إلى موافقة ابن حزم لابن داود في التفرقة بين الهجر والبين. غير أننا إذا نظرنا إلى ما أورده ابن داود في هذا الصدد نجده يقول وقد اختلف العشاق في التفصيل والفراق؛ فمن أهل الهوى من يعظم شأن الهجر على شأن النوى، وينشد محتجًا لذلك (الأبيات...). وأكثر أهل الشأن يغلبونه على كل مكروه من الأمر غير الخيانة والغدر... ونحن نقول الآن الفرقان بين الفراق والهجر، الذى يعظم عندى أم الهجر إنما هو منسبة ما بينه وبين الغدر، ولأن الهجر إذا خرج عن أن يكون عقابًا على ذنب أو تذلل بإظهار تجن أو عتب أو مراقبة لواشٍ أو ملاً من العذل فلا معذر له غير الغدر والخيانة.."[٥]، بينما يقول ابن حزم "اختلف الناس في أى الأمرين أشد، البين أم

(١) الزهرة: ص١٤.

(٢) الطوق: ص٢٢.

(٣) الزهرة: ص ٦٦.

(٤) الطوق: ص ٢٩٨.

(٥) الزهرة : ص ١٩٢ - ١٩٣.

الهجر، وكلاهما مرتقى صعب، وموت أحمر، وبلية سوداء، وسنة شهباء، وكل يستبشع من هذين ما ضاد طبعه؛ فأما ذو النفس الأبية الأنوف الحنانة الألوف الثابتة على العهد فلا شيء يعدل عنده هيبة البين..."[1]، ومن هذين النصين أوضح كلاهما أنه يعالج معنى انتشر الخلاف فيه. ولم يدع ابن داود أنه أول من لمح هذا الفرق بين الهجر والفراق، كما لم يدع ذلك ابن حزم؛ مما يجعلنا نستبعد ما ذهب إليه نيكل من تأثر ابن حزم بابن داود في هذا الاستشهاد، وأن النظرة إلى أسلوب معالجة كل منهما لهذه التفرقة الدقيقة اختلاف مدخل الاثنين ومنهاجهما في تقديم وجهة نظره؛ فنلمس وضوح فكر ابن حزم ومدخله النفسي لتقسيم المحبين ودوافع أفعالهم، بينما نجد تجميعًا وتداخلاً في هذه الدوافع لدى ابن داود في تعليله للتفرقة. هذا ولا نجد لابن داود مفهومًا مترابطًا متصلاً عن الحب، بل نراه جمعًا من جميع الاتجاهات، ولم يتخذ من أى منها موقفًا محددًا، بينما أعرب ابن حزم عن رأيه في كل ما أورد، وحدد موقفه منه وبين التزامه. ومثال ذلك ما أورد ابن حزم عن نظرية الأكر المقسومة فأبان عن رأيه[2] واقتناعه، وطور النظرية طبقًا لمفهومه، بينما أوردها ابن داود فقال "زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح..."[3]، ولم يعلق على هذا الزعم، ولم يدل برأى فيه، وقد أشار ابن حزم إلى أنه أخذ ذلك عن ابن داود؛ مما يجعلنا نذهب إلى أنه ما كان ليحجم عن أن يوضح لنا ما أخذه عن ابن داود في مواضع أخرى لو كان قد فعل، وإنا نرى من قراءة كتاب الزهرة أن دراسة ابن داود للحب هى مجرد وصف أحوال المحبين وما يقع لهم دون تحليل أو تعليل، كما ينقص منهاجه التسلسل المنطقى والبناء

(١) الطوق: ص ٢٣٦.

(٢) الطوق: ص ١٤.

(٣) الزهرة: ص ١٥.

المحكم اللذين نجدهما في الطوق. وإن نظرة ابن داود للحب هى أساسًا نظرة شاعر ناقد ذواقة للأدب، بينما كانت نظرة ابن حزم أساسًا هى نظرة العالم الذى يخضع ما حوله للملاحظة ثم يستقرئ نتائجه من هذه الملاحظات، ويتوصل منها إلى نظرة متكاملة للحب. وقد علق نيكل على نظرة ابن داود للحب كما جاءت في كتاب الزهرة بقوله: "ولقد كانت فلسفته (ابن داود) أضعف بكثير من فلسفة ابن حزم الذى رجع كفته أنه كان أكبر سنًا وأكثر خبرة عند كتابة الطوق، كما كان يتمتع بعقلية أقوى"[1]؛ فقد كان ابن حزم يستنتج من ملاحظاته نتائج هى أقرب إلى النظريات العامة، بينما لم تخرج ملاحظات ابن داود عن شواهد متفرقة، ولم تصطبغ بصبغة الاستنتاج العام.

ومن ذلك يتضح أن أهمية كتاب الزهرة لا تتأتى من فلسفة ابن داود الخاصة أو موقفه من الحب، فإننا لا نرى له موقفًا معينًا، وإنما اكتسب الكتاب أهميته من أنه ثمة تراث شعرى يمثل اتجاهًا واحدًا وهو الحب المثالى. والجزء النثرى منه اقتصر على تقديم كل باب من أبوابه تقديمًا مختصرًا جدًا قد لا يتجاوز بضعة أسطر ثم يورد نماذج الشعر التي اختارها مقابلة لعنوان الباب، أو أنه جمع بعض الأشعار المتشابهة المعنى ثم اختار لها عنوانًا وقدم لها في فقرة نثرية قصيرة، بل إن بعض أبوابه خلت من التقديم النثرى. ولم يخرج تقديمه لبعض الأبواب عن "أما الفراق فمستغن ببشاعة اسمه عن الإغراق في وصفه". ولذلك لم يكن لنثر الزهرة أهمية تقابل ما لنثر الطوق. ورغم إشادة ماسينيون بنثر ابن داود في الزهرة، فإننا نرى أن شعره أفضل من نثره على عكس ابن حزم في الطوق – إذ استطاع ابن داود أن يعبر عن نفسه بطريقة أفضل في شعره.

---

(١) مقدمة الزهرة: ص ٧.

وقد قرن ابن داود العفة بالظرف في الباب الثامن تحت عنوان "من كان ظريفًا فليكن عفيفًا" وفى الباب التاسع قرن الظرف بالترفع" ليس من الظرف امتهان الحبيب بالوصف"، فنرى ابن داود يضع منهاجًا يملكه الظرفاء ويبين لهم قواعد السلوك لمن يتحلى بهذا الوصف. فجاء كتابه أحد كتب قواعد السلوك الاجتماعى "حاول فيه إرساء قواعد سلوك ظرفاء المحبين. فجمع فيه: الرقة، والخضوع للمحبوب، والتفانى في الحب، والوفاء حتى بعد الموت، والتعفف عن الدنايا، ومن ذلك نرى في ابن داود مقننا لسلوك الحب العفيف طبقًا لما استخلصه من تراث المجتمع من شعر ونثر وما اصطلح عليه. وقد أدرجه ابن النديم[1] بين الظرفاء، وقد عرف الوَشَّـاء الظرف بقوله "اعلم أن عماد الظرف عند الظرفاء وأهل المعرفة الأدباء، حفظ الجوار والوفاء بالذمار والأنفة من العار وطلب السلامة من الأوزار، ولن يكون الظريف ظريفًا حتى تجتمع فيه خصال أربع: الفصاحة والبلاغة والعفة والنزاهة"[2]. ولم نجد في الزهرة نفس العرض الصريح الأخاذ لتجارب الكاتب العاطفية، كما قدمها لنا ابن حزم عن نفسه في الطوق.

ويمثل كتاب الزهرة لونًا من الكتب التي تعالج الحب اقتدى به كثير من بعده، غير أننا نجد الطوق مختلفا عنه.

د- الطوق والتراث اللاحق:

رغم اتفاق أغلب المؤلفات اللاحقة للطوق في قيامها على تجميع التراث وتبويبه إلا أنه لا يمكنا جمعها جميعًا في وعاء واحد؛ إذ اختلف غرض كاتبيها، ويمكن تقسيمها وفق ذلك إلى اتجاهين رئيسيين:

(١) الفهرست: ص ٢١٧.

(٢) الموشى: ص ٥١.

الأول: كتب عنيت بالناحية الأدبية واحتفت بجمع شعر الغزل ونوادر المحبين وأخبارهم. ويتمثل هذا الاتجاه في "مصارع العشاق" لابن السراج، و"ديوان الصبابة" لابن أبى حجلة، و"الواضح المبين في فكر من استشهد من المحبين" للإمام مغلطاى، و"أسواق من مصارع العشاق" للبقاعى، و"تزيين الأسواق" للشيخ داود الانطاكى.

والثاني: كتب استهدفت توجيه الناس إلى الصلاح وحضهم على التعفف وتجنب المحرمات، وقد نبعت من رغبة في مقاومة ما انتشر في بعض المجتمعات في عصور مختلفة من إقبال على اللهو وانغماس في اللذات المحرمة. ويتصدر هذا النوع: "ذم الهوى" لابن الجوزى، و"روضة المحبين" لابن قيم الجوزية.

ومن الطبيعى أن هذا التقسيم لا ينفى اشتمال الكتب التي صنفناها تحت أحد هذين الاتجاهين على بعض ما يندرج تحت الاتجاه الثانى، وإن كان هذا التقسيم بمثل الاتجاه الغالب عليها.

وإذا استعرضنا الكتب التي تنتمى للاتجاه الأول نجد أن "مصارع العشاق" قد اقتفى أثر كتاب "الزهرة"، وغلبت عليه العناية بالشعر، ولم يقدم تصريفًا للحب، ولم يبين مدلول الحب في نظره، كما لم يعرض مفاهيم مجتمع عصره بل اقتصر تقديمه للموضوع على ثلاث قصص قصار لم تتجاوز صفحتين في مجموعها قدم فيها "المأمون يسأل ما هو العشق" ثم "العشق داء أهل الظرف" و" العشق أوله لعب وآخره عطب"(١). واقتصر تقديمه لمفهومه عن الحب فيما أدرجه تحت عنوان "سقراط والعشق"، وكتب فيه" قال سقراط الحكيم: العشق جنون، وهو ألوان كما أن الجنون ألوان(٢) ورغم قصر هذه الجملة وعموميتها فقد قدم لها بإسناد طويل تجاوز السطرين، ويتضح من ذلك أن ابن السراج لم يتعرض إلى تقديم نظرية في الحب بل ولم يتعمق في محاولة فهم هذه

(١) مصارع العشاق: جـ١ ص ١١/١٢.

(٢) مصارع العشاق: جـ١ ص ١٥.

الظاهرة، كتاب أقرب إلى كتب النوادر، جمع فيه الغريب مما وصل إليه دون فحص أو تمحيص، فكرر بعض أخباره[1]، بل اختلف إسناده لها وسرده للخبر كما فعل عندما أورد قصة "موت عروة بن حزام" ثلاث مرات[2] في مواضع مختلفة من كتابه، ودل بذلك على عدم عنايته بتقصى صحة أخباره، وإن كان قد بالغ في عنايته بإثبات أسانيدها في أطر يضفى عليها ثوب الحقيقة ويبعد بها عن خيال الأساطير. ومع ذلك فقد أكثر ذكر من قتلهم حبهم[3] كما قدم لنا قصة "الجنى العاشق"[4]، ومن "قتلته بالسحر"[5]، ومن "تصرعه جنيته"[6]، بل و"النخلة العاشقة"[7] و"البطة العاشقة"[8]، وانتشرت في كتابه قصص من دفعهم الحب إلى الجنون. وأنا نرى أن القيمة الأولى لهذا الكتاب ما جمعه من شعر، وإن لم يكن قد عنى بتبويبه – كما فعل ابن داود في الزهرة من قبل – بل جاءت أشعاره مختلطة غير منسقة.

وقد غلبت نفس الملاحظات على غيره من الكتب التي نحت نحوه واتبعت نفس الاتجاه – وإن كنا نحاذر التعميم – وقد عنى أكثرها بتبويب ما جمعه من الشعر والنثر طبقًا لما أنتهجه كل كاتب في تصنيفه. كما كثر أخذ بعضهم عن البعض، مع إضافة ماجدٌ من أشعار وقصص، بل كان بعضهم يقتصر على النقل عن واحد بعينه:

---

(١) مثال ذلك ص ١٤ وص ٦٠ من الجزء الأول: مصارع العشاق.

(٢) مصارع العشاق: جـ١ ص ٢١٦/٣٠ وجـ٢ ص١١٨.

(٣) مثال ذلك: جا ص ٢٥٠/٢١٦/١٢٨/١١٩/١٠٩/٦٠/٥٥/٤٠.

(٤) جـ٢ ص ٩٨.

(٥) جـ٢ ص ٥٤.

(٦) جـ٢ ص ٩٨.

(٧) جـ ٢ ص ١٥٥.

(٨) جـ ٢ ص ٢٩١.

فأخذ داود الأنطاكى كتابه "تزيين الأسواق" عن كتاب "أسواق الأشواق" للبقاعى، الذى كان قد أخذه بدوره عن "مصارع العشاق" لابن السراج. كما ظهرت كثير من أخبار وقصص "مصارع العشاق" في كتاب "ذم الهوى" لابن الجوزى. وتتأتى اختلافاتهم في حذف الأسانيد والتكرار في "تزيين الأسواق"، وما أضافه فيه الأنطاكى من أخبار الصوفية.

وقد نقل الأمام مغلطاوى أشعاراً وفقرات كاملة[1] عن الطوق في كتابة "الواضح المبين" وأسندها الى ابن حزم. كذلك نقل[2] عنه ابن حجلة في كتابه "ديوان الصبابة" غير أنه لم يعلن المصدر الذى أخذ عنه. ورغم أنهما نقلا عن ابن حزم فإنه يصعب القول بأنهما تأثرا به، فقد عنيت هذه الكتب بِجَمْع التراث السابق عليها من مختلف الاتجاهات، وغلب على أكثرها الاهتمام بإسناده وإثبات مصادر رواياتهم دون العناية بنقد ما أوردوه أو تقييمه. وقد أدت إطالة الإسناد إلى الإخلال بتتبع النص في بعض الأحوال، ولذلك راعى كرم البستانى في تحقيقه لمصارع العشاق[3] أن يفصل الإسناد عن النص حتى يسهل على القارئ تتبعه. كما أخذ الأنطاكى ذلك على البقاعى، وكان رأيه أن "الكتاب طال في غير طائل وجمع ما لا حاجة بهذه الصناعة إليه كذكر الاسانيد والتكرار الذى هو في شأن الأحاديث النبوية لتوثيق الأحكام الدينية"[4]. ومما تجدر ملاحظته هنا أن أغلب من صنفوا هذه الكتب ينتمون إلى طائفة الفقهاء أكثر من انتمائهم إلى الأدباء – ولا يخرج ابن حزم عن ذلك. وقد يكون هذا سبب عنايتهم بتتبع رواية الخبر وإسناد، وتوثيق مصادره في كتاباتهم.

---

(١) الواضح المبين : انظر من ص ٧٧ إلى ص ٨٩.

(٢) ديوان الصبابة: انظر ص ١٥/٤٥/٥٥/٥٦.

(٣) دار بيروت للطباعة والنشر سنة ١٩٥٨.

(٤) تزيين الأسواق : ص٣.

وإذا انتقلنا إلى كتب الاتجاه الثانى التي استهدفت النهى عن المحرمات، وتوجيه مجتمعاتها إلى التخلص مما غلب من البحث عن اللذة والانغماس في الشهوات، يظهر لنا "ذم الهوى" على رأس هذه القائمة. وقد كتب ابن الجوزى كتابه استجابة لشكاية شاك" من بلاء ابتلى به، وهوى هوى به، وسألنى المبالغة في وصف دواء دائه، فاهديت له نصيحة وديد لأدوائه"[١]، ويقول مصطفى عبد الواحد محقق ذم الهوى عن كتابه: "فقد عاش في بغداد في القرن السادس،..... وكانت الشهوات والأهواء مرضًا فاشيًا بفراغ النفوس،.... فقام بحذر ويصيح.... فلم يجئ كتابه حديثًا وسردًا لأخباره، يغرى به ويرغب فيه، بل جاء كتاب توجيه، تحس فيه بحرارة الغيرة وقوة الدافع وعمق الإحساس، وترى فيه حلقة من حلقات المقاومة التي بذلها رجال مجاهدون في تاريخ هذه الأمة[٢].

وقد ضمن كتابه هذا خمسين بابًا وجه الأبواب الأربعة والثلاثين الأولى منها إلى سد منافذ الهوى، ودرء موارد الشهوات المضلة، والافتخار بالعفاف وخوف الله. وقدم فيها مادة أدبية تخالف الأدب المعاصر الذى كان يفيض بالهوى والصبوة. ثم فرغ للحديث عن العشق كموضوع مستقل فقدم ماهيته ثم أسبابه ثم هل هو ممدوح أم مذموم ثم أفاض في تأييد رأيه الذى انتهى إليه بشواهد من النثر والشعر. وتأييدا لرأيه في ذم العشق، أورد يابين فيما يصيب العاشق من الضنى والمرض والجنون وغير ذلك، وفى الحيل والمخاطرات والإلقاء بالنفس إلى الهلاك لأجل المحبوب. وأفرد بابًا للمشتهرين بالعشق وقدم لكل منهم ابياتا من مستحسن شعره، وأطال فيما اختاره للمجنون وأبان في اختياره عن ذوق عال، ثم ذكر أخبار العشاق ومن حمله العشق على الزنا بمحارمه، وعلى الكفر بالله، وعلى قتل الناس، وعلى الجملة في كل ما دفع إليه

---

(١) ذم الهوى : ص ١.

(٢) ذم الهوى : ص ١٨ من التقديم.

العشق بترتيب وتفصيل وقدم للعشاق أوصافا كثيرة بعضها غريب لعلاج أدواء الحب، وأورد كثيراً من الشواهد والأخبار. وختم كتابه ببعض الوصايا والزواجر ويتضح موقف ابن الجوزى من كتابه ذم الهوى؛ فهو الواعظ المنبه الحريص على دينه الذى يريد إصلاح مجتمعه ورده إلى الجادة. فكان مدخله في كتابه مدخلاً أخلاقيًا؛ إذ رأى أن العشق يؤدى بصاحبه إلى معاص ومضار هو أحرى أن يتجنبها، ولذلك حذر من الهوى وذمه. ورغم أنه يقول "فلا يصح ذم الهوى على الإطلاق، وإنما يذم المفرط من ذلك"(١)؛ فقد جاء كتابه "ذم الهوى في شهوات الحس، وإن كان يشتمل على ذم الهوى مطلقًا"(٢) ومعظم القضايا التي تعرض لها ابن الجوزى قضايا أخلاقية اعتمد في تقديمها على التراث فنقل عمن سبقوه وأخذ من "مصارع العشاق" وروى عن الخرائطى من "اعتلال القلوب" وغيرهم. وإن كان قد أحسن تبويب أخباره وأشعاره فجاءت منسقة في ترتيبها وتلافى كثير من الخلط الذى وقع فيه غيره. وقد قال عن نفسه "أنا مرتب ولست بمصنف"(٣). ولقد قال مصطفى عبد الواحد محقق ذم الهوى في تقديمه لهذا الكتاب" ولقد سبق ابن الجزرى في دراسة موضوع الحب، ابن حزم الأندلسى في كتابه "طوق الحمامة"، ولكن شتان بين موقف وموقف، وبين دافع ودافع، فابن حزم قد جمع بعض أخبار العشاق وأقاويلهم، ولم يربط الأمر بشىء آخر ولا نظر إليه من زاوية أخرى، أما ابن الجوزى فقد وصل الماضى بالحاضر، ونظر نظرة مستكشفة خلال القرون، ونظرة أخرى فاحصة في أرجاء مجتمعه، وقبل ذلك نظرة عميقة في كتاب الله وسنة رسوله، وخرج من كل ذلك بهذا الكتاب"(٤)، وأننا نتفق مع ما ذهب إليه من اختلاف مواقف كل منهما ودوافعه؛ إذ إن ابن حزم لم يهدف أساسًا لوضع كتاب توجيه إخلاقى بل قصد

(١) ذم الهوى : ص ١٢.

(٢) ذم الهوى : ص ١٦.

(٣) ابن رجب : طبقات الحنابلة : جـ ١ ص ٤١٣.

(٤) تقديم ذم الهوى : ص ٢٣.

إلى دراسة ظاهرة الحب في ذاتها، وإن كان موقفه المثالى قد برز من خلال الطوق، بل إننا نذهب إلى أن إقحام العنصر الأخلاقى في مجال هذه الدراسة إخلال بصدق عرضها الموضوعى؛ إذ إن مثل هذه الدراسة تستلزم تجريد عناصرها وعدم الجمع بين دراسة الظاهرة وما ينتج عنها من أفعال، قد تكون موضوع نقد في ذاتها، ومع ذلك لا يجوز الخلط بينها وبين الظاهرة الأصلية. ومن ذلك يبدو لنا مدخل ابن حزم لدراسة هذه الظاهرة أقرب إلى الأسلوب العلمى الحديث الذى يرجع كل شىء إلى أصله مع القدرة على التفرقة بين الدراسة النظرية والموقف الأخلاقى. وفى الوقت نفسه حرص ابن حزم على التعليق على أخباره ونقد ما ينبو عن موازين العقل والشرع وحمل الإنسان مسئولية أفعاله التي يأتيها باختياره وقدم توجيهًا أخلاقيًا منفصلاً عن صلب دراسته للحب في البابين الأخيرين من رسالته. ولا يسعنا في الوقت نفسه سوى أن نختلف مع مصطفى عبد الواحد فيما ذهب إليه من أن ابن حزم جمع بعض أخبار العشاق ولم يربطها بشىء آخر، ويبدو بُعْد هذا الرأى عن الصواب بالرجوع إلى التحليل الذى قدمناه للطوق في الباب الثالث.

أما كتاب "روضة المحبين" لابن قيم الجوزية فرغم أنه ينتسب إلى نفس الاتجاه ويستهدف الحض على التعفف وتجنب المحارم إلى أنه لم يندفع إلى ذم الهوى كما فعل ابن الجوزى، وإنما وضع كتابه "وضع عقد الصلح بين الهوى والعقل، وإذا تم عقد الصلح بينهما سهل على العبد محاربة النفس والشيطان"[1]، وكان يشير على قارئه أن "ما حرم الله على عباده شيئًا إلا أحل خيرًا منه"[2] وحرص على ألا يثقل على قارئه بالموعظة فضمن كتابه ما يناسب المقام من نكت تفسيرية،... وشواهد شعرية، ووقائع كونية، ما يكون ممتعًا لقارئه، مروحًا للناظر فيه، فإن شاء أوسمه جدًا وأعطاه ترغيبًا

(١) روضة المحبين : ص ١٠.

(٢) روضة المحبين : ص ٩.

وترهيبًا، وإن شاء أخذ من هزله وملحه نصيبًا... فإن شئت وجدته واعظًا ناصحًا، وإن شئت وجدته بنصيبك من اللذة والشهوة ووصل الحبيب مسامحًا"[١]، وبذلك نراه متفتحًا في دراسة موضوعه ولم يُحَمِّلْ المحبة في ذاتها حكمًا أخلاقيًا بل جعل العبرة بما يذهب إليه المحبين "العشق لا يحمد مطلقًا ولا يذم مطلقًا أنما يحمد أو يذم باعتبار متعلقه، فإن الإرادة تابعة لمرادها، والحب تابع للمحبوب، فمتى كان المحبوب مما يحب لذاته أو وسيلة توصله إلى ما يحب لذاته لم تذم المبالغة في محبته بل تحمد، وصلاح حال المحب كذلك بحسب قوة محبته"[٢].

وقدم في صدر كتابه تحليلاً لغويًا لأسماء المحبة ثم تعرض بعد ذلك لذكر "أقسام المحبة وأحكامها ومتعلقاتها" وصحيحها وفاسدها، وآفاتها وغوائلها وأسبابها وموانعها[٣]، كما عرض لبعض الأمور الفلسفية المتصلة بالحب، وكان يقدم وجهات النظر المختلفة في كل ذلك ثم يفصل فيها برأيه. وكان يبنى حكمه في كل مرة على أساس أخلاقى يزين الحلال ويبغض الحرام، فجاءت أحكامه أحكام فقهية جامدة، لم تتسع لنظرة شاملة للنفس البشرية ودوافعها ونزعاتها.

وناقش ابن قيم الجوزية آراء ابن حزم وخالفه في كثر منها؛ فقد أورد تعريف ابن حزم لماهية الحب، وأنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع... على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوى ومجاورتها في هيئة تركيبها"[٤]، ورفض هذا الرأى وخطأه استنادا إلى مفهوم فقهى بقوله وهذا الجواب مبنى على الأصل الفاسد الذى أصله هؤلاء أن الأرواح موجودة قبل الأجساد، وأنها

(١) روضة المحبين : ص ١٢.

(٢) الروضة : ص ١٩٩.

(٣) الروضة : ص ١٣.

(٤) الروضة : ص ٧٣.

كانت متعارفة متجاورة هناك، تتلاقى وتتعارف وهذا خطأ، بل الصحيح الذى دل عليه الشرع والعقل أن الأرواح مخلوقة مع الأجساد... بل الصواب في الجواب أن يقال: المحبة... قسمان: محبة غَرَضية غرضيه، فهذه لا يجب الاشتراك فيها بل يقارنها مقت المحبوب وبغضة للمحب كثيراً... والقسم الثانى محبة روحانية سببها المشاكلة والاتفاق بين الروحين، فهذه لا تكون إلا من الجانبين ولابد"[١]؛ فنراه قد فرق بين أسباب الحب المتبادل بين الطرفين وبين الحب من جانب واحد. وهو مشاكلة الروحين، ولكن عندما أراد ابن حزم أن يذهب إلى تعليل أسباب المشاكلة وإنها ناتجة عن تجاور أجزاء النفوس المقسومة في أصل عالمها، خالفه نظراً لمخالفة هذا التفسير لما دل عليه الشرع. أما حالة الحب من طرف واحد فقد أرجعها إلى غرض في نفس المحب وأهمل ما ذهب إليه ابن حزم من قيام عوارض ساترة على نفس المحبوب منعتها من الإحساس بالمشابهة.

كذلك أرجع[٢] ابن قيم الجوزية عدم استنكار[٣] ابن حزم لحب الولدان إلى اقتدائه بمحمد بن داود الاصفهانى الإمام الظاهرى، والذى عرف عنه حب الفتى[٤]. وإن كنا نرجح أن موقف ابن حزم هذا إنما كان نابعاً من عرف مجتمعه وإلى تعفف من ذكرهم عن إتيان الفاحشة، وإيمانه بأن القلوب بيد الله ومسئولية الإنسان عن أفعاله التي يأتيها باختياره. ونستبعد أن يكون موقف ابن حزم إنما هو اقتداء وتغاضٍ عما عرف عن ابن مؤسس المذهب الظاهرى، فإن شخصية ابن حزم وتقييمه المنطقى لأحكامه يستبعد أن يكون موقفه مبنى على أتباع مثل هذه القدوة دون تحميص.

(١) الروضة : ص ٧٥.

(٢) الروضة : ص ١٣٠.

(٣) انظر أشارتنا لذلك فى ص ١٧٧ من هذا البحث.

(٤) انظر ص ٢٥٠ من هذا الباب.

كما أخذ[١] ابن قيم الجوزية على ابن حزم توسعه في دراسة ظاهرة الحب في الطوق، بينما ضيق النظر في المعانى والأحكام الشرعية فيه. وهذه المؤاخذة تنبهنا في واقع الأمر إلى اختلاف كبير بين ابن حزم وكل من كتبوا عن الحب بعده. فهم جميعًا ينتمون إلى طائفة الفقهاء كما قدمنا – وكما ينتمي إليها ابن حزم أيضًا – وقد صنفوا كتبهم التي عرضوا فيها للحب من موقف الفقهاء. غير أن ابن حزم خلع عن كتفيه مسوح الفقهاء عندما جلس ليكتب الطوق – وكتبه من موقع العالم الذى يبحث ظاهرة بعينها وجلس ليسجل مشاهداته عنها ويستقرئ نتائجها، متحررًا من كل نظرة مسبقة، يقدم مقدماته وينتهى بها إلى نهاياتها أينما قادته. ولا يعنى ذلك أنه كان متهتكًا أو ضعيف الخلق أو الدين، فقد برز موقفه التطهرى المثالى في غير موضع من الطوق وأشرنا إليه في موضعه، وإنما نعنى أن نظرته كانت أقرب إلى نظرة العالم الأمين، ومنهاجه اقرب إلى المنهاج العلمى الحديث الذى لا يتحرج في بحثه ولا يضع على نفسه قيودًا من أحكام الفقهاء أو المجتمع تكبله من قبل أن يبدأ، وتحد حركته في تقصى ما يقع له من ملاحظات وتصرفات، وتفرض عليه تفسيرًا مسبقًا لها أو أحكامًا خلقية عليها تفسد نظرته الموضوعية لما يطرأ له. ومما لا شك فيه أن ابن حزم سبق عصره بهذه النظرة العلمية المتحررة في البحث والدرس، ومما لا شك فيه أيضًا أن سبقه هذا ونظرته الجديدة التي كان ينظر بها إلى أى موضوع يتناوله بالبحث، ولم يقتف فيها أثر من سبقه من الأئمة، أسهمت فيما وقع له من غربة وانتباذ داخل مجتمعه الذى عاش فيه. فقد فاجأ مجتمعه بكثير من الآراء الجديدة الغريبة على سمع الناس وما اعتادوه في هذا العصر، وإن كانت قد لقيت قبولاً واستماعًا في الأندلس والمغرب العربى بعد حوالى قرن من وفاته. وإذا كان هذا هو ما صارت إليه آراؤه الفقهية وأبحاثه في الدين عمومًا، فإن رسالته في الحب لم تكن بأسعد من ذلك حظًا. فقد نقل عنها الفقهاء الذين عرضوا للحب من بعد، دون أن تتأثر آراؤهم بها، فقد كانوا محصنين من أثرها بدروع

(١) الروضة : ص ١٣١.

من التراث الفكرى والأحكام الفقهية التي حمتهم من اقتفاء أثره وتتبع ما قدمه من نظرات مستحدثة عن النفس ودوافعها ونزعاتها ونزواتها، فلم يطوروها إلى علم متكامل للنفس وقد نقل منهم عنه من نقل دون أن يوافقه، بل كان هدف من نقل عنه، كالنقل عن غيره، أن يجمع في كتابه من مختلف الاتجاهات ومن كل ما اتصل إليه.

وإذا كان اثر الطوق لم يظهر فيما لحقه من التراث، ولم يلق ممن عرضوا للحب بعد، ما يستحق من عناية، ولم يقتف غيره أثره في دراسة النفس واستكمال ما بدأه، فإنه لم يكن وحيداً في ذلك؛ فقد أهملت المجتمعات في كثير من الأحيان ما نبت فيها من أفكار ونظرات سابقة عما كانت هذه المجتمعات على استعداد لقبوله وتفهمه. وإذا كان أثر مقدمة ابن خلدون لم يظهر فيما كُتِبَ بعدها، فليس لنا أن ندهش لما لقيه الطوق. ولا يعنى ذلك أننا ننكر القيمة الكبيرة لغيره من المؤلفات، فقد حفظت وقدمت لنا صورة خصبة غنية للتراث الذى عَنِي بالحب في الأدب والفكر العربى، والتى يمكن من خلالها استخلاص صورة متكاملة له. وإنما الذى أردنا الإشارة إليه هنا هو اختلاف الطوق عنها وانفراده، بقيمه الخاصة وسطها. وإن ما لقيته هذه الرسالة الصغيرة الحجم من عناية الباحثين والمستشرقين منذ إعادة الكشف عنها هو خير تعويض عن إهمال طويل، فقد لقيت منذ نشرها من الحفاوة ما لم يلقه غيره من الكتب الطوال التي عنيت بالحب؛ فأى هذه الكتب ترجم إلى خمس لغات ولقيت كل هذا الترحيب؟

الفصل الخامس

ابن حزم والتراث الغربي

طوق الحمامة والتراث الغربي

احتلَّ الحبُّ مكانًا بارزًا في التراث الأدبي العربي شعرًا ونثرًا، وقد عرضنا في الفصل السابق مكانة رسالة الطوق في إطار ذلك التراث، وننتقل الآن إلى تقييمها في إطار التراث الغربي.

خلافًا للتراث العربي، لم يحتل الحب مكانًا محوريًا في تراث الأدب الغربي، ولم تُؤلَّف عنه كتب مثل التي نجدها في التراث العربي. لمسنا في الفصل الخاص بتحليل الطوق أن ثمة خيطًا يربطه بالنص الأفلاطوني عن الحب في محاورة المأدبة. وسنحاول في هذ الفصل تتبع الأفكار التي كانت شائعة في تراث الأدب الغربي عن الحب. ندرت في التراث الغربي كتب بأكملها تعالج موضوع الحب كما انتشرت في التراث العربي. وقد التزمنا في اختيارنا للكتب التي سنقارن بينها وبين الطوق أن تكون شبيهة به: أن تكون بقلم كاتب واحد، وأن تكون في جوهرها نابعة عن خبرة شخصية، وأن تكون علامة فارقة في الثقافة التي أنتجتها.

ومن هنا توصلنا إلى اختيار أربعة كتب:

١ - كتاب أندرياس كابيللانوس عن الحب (١١٨٤) Andreas Capellanus *De amore*، مكتوب باللاتينية في القرن الثاني عشر في فرنسا.

٢ – كتاب دانتي الحياة الجديدة (١٢٩٥) Dante *La Vita nuova*، مكتوب بالإيطالية الدارجة في القرن الثالث عشر في إيطاليا.

٣ – كتاب قس هيتا، جوان رويث كتاب الحب المحمود (١٣٣٠–١٣٤٠) Juan Ruiz Arcipreste de Hita *El Libro de Buen Amor*، مكتوب بالإسبانية الدارجة في القرن الرابع عشر في إسبانيا.

٤ – كتاب ستندال عن الحب (١٨٢٢) De Stendhal *De l'Amour*، مكتوب بالفرنسية فى القرن التاسع عشر فى فرنسا.

دارت مناقشات كثيرة في كتب تاريخ الأدب الأوروبي حول ظاهرة وجدها المؤرخون نبتًا غريبًا في تربة أوروبا في القرون الوسطى، وهي ظاهرة الحب السامي la fin'amor الذي أطلق عليه الباحثون اسم الحب الكورتوازي l'amour courtois، احتار الناس أمام هذه الظاهرة، وحاولوا البحث عن أصولها، واتجه فريق إلى أنها آتية من عند العرب، بينما نفى آخرون هذا الزعم، ورأينا أن نتعرض لهذه الظاهرة في فقرة تسبق تحليلنا للكتب المختارة.

نشأة الحب السامي la fin'amor أو la fol'amor الحب الوله في أوروبا

يقيم التاريخ النظرة إلى عصوره المختلفة؛ فاللاحقون ينظرون إلى السابقين إما نظرة إجلال أو تحقير، يدخلون السابق في نسيج حياتهم أو يقصونه. وكما حدث بالنسبة إلى التاريخ العربي الذي وصم كل الحقب التي سبقت الإسلام بعصور الوثنية الغليظة، وأطلق عليها اسم "الجاهلية"، وأسقطها المسلمون من تكوينهم، سميت القرون الوسطى الأوروبية بالعصور المظلمة أو the dark ages، كما أطلق عليها في التاريخ الإنجليزي، أو كما وصف المؤرخ الفرنسي جويل ميشليه Jules Michlet الفظائع التي كانت ترتكب في فرنسا في القرن العاشر les terreurs de l'an mille، وافترضوا أن

ستار الجهالة لم ينقشع إلا مع إشراق أنوار عصر النهضة (من القرن الرابع عشر إلى السادس عشر)، أي في عصور أوروبا الذهبية؛ لذا لم تحظ القرون الوسطى بعناية الدارسين على مدى طويل. ومما أسهم في إسدال الستار عليها انبهار المؤرخين بعصر النهضة وطغيانه على النظر إلى الحضارة الأوروبية؛ إذ بدأ المؤرخون والمفكرون ينظرون إلى إشراق حضارة أوروبا ونموها بفعل الانطلاق العلمي والاقتصادي والفني الذي أخذ في الصعود المستمر منذ هذه اللحظة حتى يومنا هذا. وظلت القرون الوسطى الأوروبية في طي النسيان وانزوت في الظل، إلى أن جاء شاعر الفرنسية الكبير رينيه- فرانسوا دي شاتوبريان (١٧٦٨-١٨٤٨) René-François de Chateaubriand، مؤسس الحركة الرومانسية الفرنسية، فأعادها إلى بؤرة الضوء، وأحيى تراثًا قديمًا كان قد سقط في طي النسيان. أولع شاتوبريان بهذا العصر، وقال إنه أعاد فتح أبواب الكاتدرائيات الغوطية العظيمة، وألَّف كتابه المشهور "عبقرية المسيحية" *Le Génie du Christianisme* الذي تغنى فيه بعظمة القيم المسيحية الروحية وبروعة العمارة الغوطية. يعبر شاتوبريان عن التوجه الرومانسي الذي أطلق عنان الشعر الغنائي الغزلي في الأدب الفرنسي، وفتح الباب أمام إحياء تراث القرون الوسطى التي أخذ الاهتمام به يتعمق، وانطلقت الدراسات حول تراثها، كما بدأ بعض المؤرخين مثل فرانسوا جوست ماري رينوار (١٧٦١-١٨٣٦) François Just Marie Raynouard يلتفتون إلى الأدب الذي ظهر في جنوب فرنسا في القرون الوسطى، وكان له أهمية كبيرة بالنسبة للموضوع الذي نحب بصدد التحدث عنه.

في القرن الحادي عشر ميلادي[1] نشأت- في البروفانس، جنوب غربي فرنسا- حركة شعرية جديدة قدمت رؤية جديدة عن المرأة والحب، وأسهمت هذه الرؤية في إرساء حضارة غربية أصيلة أخذت تنمو وتتفرع، فأبدعت تيارًا محوريًا في الشعر

(١) سأتبع التقويم الميلادى خاصة وأن حديثى سيدور حول الثقافة الغربية الأوربية.

الغـربي هـو تيــار الغــزل la poésie amoureuse الذي بدأ من عــصــر النهــضـــة إلى الكلاسيكي والرومانسي حتى السوريالية.

تتشابك في نشأة هذا الشعر، الذي ظهر أول ما ظهر في ثقافة لغة أوك langue d'oc، عـدد من العـوامل، منهـا: الأفـلاطونيــة، والأفـلاطونيـة الحـديثـة، والفـلاسـفـة الإبيقوريون اللاتين وعلى رأسهم هوراس Horace وأوفيد Ovide بالإضافة إلى بعض الأغاني الشعبية، والحب العذري عند العرب[١]، والتراث الإسباني-العربي.

وهنا يحسن أن نتوقف أمام مصطلح amour courtois الذي يمثل محوراً أساسياً من محاور شعر الغزل. استقر هذا المصطلح في الدراسات الأدبية والتاريخية التي تتناول نمطاً من الحب ظهر في القرن الحادي عشر، وتولد في جنوب فرنسا ثم انتشر في شمالها ثم إيطاليا وإسبانيا والبرتغال وألمانيا. هذا النمط من الحب لم يكن معروفاً من قبل، ولم تكن له تسمية في القاموس اللغوي الفرنسي أو الأوروبي بصفة عامة، حتى صكّ جاستون باريس Gaston Paris هذا المصطلح في مقالة سنة ١٨٨٣ بعنوان "دراسة في فرسان المائدة المستديرة: لانسيلوت البحيرة[٢] Lancelot du Lac". ظهر في بعض نصوص القرون الوسطى مصطلح cortez'amors وبعض مشتقاتها، ولكنها كانت نادرة ولم تنتشر، ولم تحمل كل الدلالات اللاحقة الى أن صك جاستون باريس مصطلحه الذي سمى ظاهرة كانت موجودة، ولكنها لم تجد اللفظ الذي يعبر عنها، كما يحدث كثيراً في مسار الفكر. بدأت القرون الوسطى تتألق منذ ذلك الوقت، وتخصصت كوكبة من العلماء في دراسة الفترة ما بين القرن الخامس الميلادي والخامس عشر- وهو عصر النهضة- واكتشفوا في هذه الفترة التي تمتد على مدى عشرة قرون كنوزاً

(١) نجد أصداء هذا التيار عند لوى أراجون فى كتابه مجنون إلسا Le Fou d,Elsa المستلهم من التراث العربى.

(2) Gastion Passris »Etudes sur les romans de la table ronde: Lancelot du Lac«, *Romania*,12,pp.459-534,1883

ثمينة حتى إن أحد الباحثين الإنجليز تشارلز هومير هاسكينز Charles Homer Haskins نشر كتاباً سنة ١٩٢٣بعنوان: نهضة القرن الثاني عشر The Twelth Century Renaissance، ويرى هسكنز أن القرون الوسطى التي تمتد على طول هذا المدى تمثل فترة مركبة ومتنوعة وكبيرة الأهمية في تاريخ البشرية. تنطوي هذه الألفية على مجموعات متعددة من الشعوب والمؤسسات، وأنماط الثقافات التي تنير الكثير من التحولات التاريخية، كما تكشف الجذور العميقة للأطوار التي مرت بها الحضارات العالمية. ومع نشأة الوعي بخطورة هذه الفترة في تشكيل تطور الحضارة الأوروبية أخذ المؤرخون يكشفون عن الذخائر المكنونة في هذه الحقب الغابرة، ومنها نمط الحب الذي أطلق عليه جاستون باريس مصطلح amour courtois.

لم يقف جاستون باريس طويلاً أمام دلالة المصطلح أو اشتقاقه. ويبدو أنه لم يكن يهدف إلى صك مصطلح لتسمية ظاهرة محددة نمطية ومتكررة؛ إذ جاء هذا اللفظ عرضًا في تحليله لنمط الحب الذي اشتعل بين الفارس لانسلوت Lancelot والملكة جوينيفير Guinièvre زوجة الملك أرثر في قصة "الفارس ذي العربة" لكريتيان دي تروا (١١٣٥-١١٨١) Chretien de Troyes. غير أن هذه التسمية انتشرت مع انتشار الدراسات الأدبية حول أدب القرون الوسطى، ولاقت رواجًا كبيراً أدى- في كثير من الأحيان- إلى ارتباك في وصف الظاهرة.

ظهر في أدبيات المجتمع الغربي، في القرن الحادي عشر، نمط جديد من الحب، أطلق عليه اسم السرديات الشعرية الكورتوازية romans courtois. ولاقى هذا النوع من الإبداع الأدبي رواجًا كبيراً في القرن التاسع عشر، وما زال يؤثر في المتخيل الإنساني حتى اليوم. وانتشرت في كل أوروبا النصوص الشعرية التي تتغنى ببطولات الفروسية، وتنضوي تحتها أنواع من السرديات التي تتغني بقيم الفروسية العليا، ومن بينها الحب. ويندرج تحت هذا النوع الأدبي عدد من الملاحم المشهورة مثل أغنية رولان La Chanson de Roland التي تحكي عن معركة يواجه فيها جيش الإمبرطور شارلمان

الجيش العربي الأندلسي. ولم تخب جذوة هذه القصص منذ اكتشافها، وتخللت جميع فروع الإبداع الفني، وتحولت إلى مخزون من الأساطير يتشكل حولها المتخيل. وعندما توقف جاستون باريس أمام قصة الحب التي اندلعت في السردية الشعرية الفارس ذو العربة *Le Chevalier à la charette* بين الفارس لانسلوت والملكة جونيفر، رأى فيها نموذجًا من الحب لم يكن موجودًا في المجتمع الأوروبي من قبل. يقول باريس إن أهمية هذه القصيدة poème تأتي من الطريقة التي يقدم بها الشاعر الشخصيات وفي الدوافع التي تتحكم في أفعالها، وبالأحرى من المفهوم الذي يقدمه لنا عن الحب. ويعرف باريس هذا الحب على أنه:

١ – حب محرم خفي، ولا يُتصور حدوث مثل هذه العلاقات بين الزوج والزوجة، ويتصف هذا الحب بالهلع الذي يشعر به المحب من أنه يمكن أن يفقد المحبوبة، من ألا يكون جديرًا بها، أن يغضبها؛ فهذه المشاعر لا تتواءم مع الامتلاك المستقر العلني. تكتسب المرأة في هذه العلاقة سموًا يعترف به المحب: من أنها تضحي في سبيله، تعرض نفسها للخطر، كما أنها قد تتراجع عن وهبه نفسها.

٢ – من جراء ذلك يشعر المحب أمام سيدته بالدونية، بالخجل الذي لا يطمئن أبدًا، بالارتعاش المستمر على الرغم من أنه سيد الفرسان في النزال. أما هي فعلى الرغم من أنها تُكن له المحبة فإنها تبدو هوائية، وكثيرًا ما تكون ظالمة، متكبرة، متع إلية، تشعره أنه يمكن أن يفقدها، وأنه لفاقدها إذا ارتكب أدنى خطأ، وخرق قوانين الحب.

٣ – لكي يكون المحب أهلاً للحنان الذي يبغيه، أو الذي حصل عليه، لا بد أن ينجز الخوارق، وهي من جانبها تسعى إلى السمو به، إلى أن تعلي مقامه. إن نزواتها الظاهرة، أو قسواتها العابرة تهدف إلى هذا الغرض، وما هي إلا وسائل لترقيق حبه أو حفز شجاعته.

٤ – وفي النهاية خلاصة القول هي أن الحب فن، وعلم، وفضيلة، له قواعده مثل الفروسية والظرف courtoisie. تعطى هذه القواعد، وتعرف منذ البداية، ولكن التوصل إلى الاكتمال يتم بالتدرج، ويحكم على المحب بالانحطاط إذا خرقها.

يقول باريس إن هذا النمط من الحب لم يظهر في الأدب من قبل، إلا أنه استحوذ على النفوس، ويهر العقول منذ دخل ساحة المتخيل، لذلك انتشر وساد. وهو يرى أن مثل هذه الظاهرة لها منابع متعددة. ويطرح بعض الفروض منها أثر أوفيد، تأثير بلاط هنري الأول في إنجلترا، وكذلك شعر التروبادور. وهو يستخدم مصطلحي كورتوازي وفروسي بالتبادل كأنهما مترادفان، ويلمح إلى أن شعر التروبادور الغنائي شبيه بشعر كريتيان دو تروا في الفارس ذي العربة بأنه محرم، ومستتر، وينظر إليه بوصفه فنًا، ولكنه لا يرى أن شروطه الأربعة تحققت في قصيدة كريتيان دو تراو عند التروبادور. لا يسمي حبهم كرتوازيًا، ولا ينكره في الوقت نفسه، ويترك الموضوع معلقًا.

نال المصطلح تقبلاً عظيمًا من القراء والنقاد، وتعددت الكتب التي تعالج الموضوع في هذه الحقبة، مثل "نظام الحب الراقي" (١٨٩٦) للويس فريمان موتس (١٨٦٣–١٩٤١) Lewis Freeman Motts؛ و"أصول محاكم الحب ومنابعها" (١٨٩٩) لويليم ألن نيلسون (١٨٦٨–١٨٤٦) William Allen Nielson.

أخذ مفهوم هذا النمط من الحب، الذي يطلق عليه "الحب السامي amour courtois" يتسع ويتطور مع انتشار المصطلح وانتشار استخدامه، وأصبح تعريفه من التنوع بحيث إننا نجد تعريفات بعدد من استخدموه[1]؛ لذا أود أن أعرض بعض الرؤى التي قد تفيد في مجال بحثنا.

(1) John C. Moore,«Courtly Love: A Problem of Terminology.»*Journal of the History of Ideas*, Vol. 40,No.4, pp. 621-632, Oct.-Dec.,1979.

تميز ألفيرد جانروا (١٨٥٩-١٩٥٤) Alfred Jeanroy بسعة العلم وعمق النظرة والتحفظ في الاستنتاج. وتتلمذ على جستون باريس، وأمضى العمر في دراسة الشعر الغنائي الفرنسي في القرون الوسطى. نشر في سنة ١٨٩٠ رسالة دكتوراه بعنوان "أصول الشعر الغنائي الفرنسي"، ثم نشر في أواخر حياته العمل الذي ضمنه ما توصل إليه من نتائج، هو "شعر التروبادور الغنائي"(١٩٣٤) *La Poésie lyrique des troubadours*. وجانروا من أهم من درسوا أدب القرون الوسطى الأوروبية. وقد فرق في دراسته الأولى بين الأدب الشعبي والأدب "البلاطي"، واهتم في هذه الدراسة بتحليل الأشكال الشعرية الشعبية. وقدم في كتابه الأخير دراسة وافية عن ظاهرة التروبادور، بدأت بتتبع مسار البحث العلمي عن شعر التروبادور. ويرى- كما أسلفنا- أن تراث القرون الوسطى غلفه الإهمال منذ عصر النهضة حتى بداية القرن التاسع عشر؛ حيث بدأ الاهتمام به. ويبين لنا ذلك عدم صحة النظرة إلى أن القرون الوسطى كانت قفراً في مجال الأدب، بل كانت تعج بحيوية وإبداع ينبع من الشعب ويتوجه إلى الشعب. وأشار جانروا إلى تفاوت الاهتمام بالتروبادور بين بلاد أوروبا المختلفة، وأرجع سبق وعي الإيطاليين بقيمتهم إلى تأثير شاعري إيطاليا الكبيرين: دانتي (١٢٦٥-١٣٢١) Dante ثم بيترارك (١٣٠٤-١٣٦٤) Petrarque اللذين استقيا من معين شعر التروبادور. وقد توسع جانروا في دراسة ظاهرة التروبادور؛ حيث أفرد الجزء الأول من مؤلفه لدراسة عموم الظاهرة، ثم تناول الشعراء التروبادور وأعمالهم بتعمق واستفاضة في الجزء الثاني. وأتوقف هنا عند معالجته لمشكلة الأصول Le problème des origines، يقسم جانروا الفصل الخاص بالأصول إلى أربعة فقرات:

١ - العرق والوسط: صفات السكان، الإرث اللاتيني.

٢ - احتمال المؤثرات الخارجية: الشعر اللاتيني الكلاسيكي، الشعر العربي، الشعر اللاتيني في القرون الوسطى.

٣ – الظروف الاجتماعية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر– تشكيل مجتمع كورتوازي.

٤ – المكانة التي يحتلها البهلونات les jongleurs والاتباع sirvens، وهياكل التبعية الاقطاعية، والتبعية الغزلية، حيث يتبع المحب المحبوب، ودرس الأخلاق في هذه المجتمعات، وإنتاجها الشعري.

يقول جانروا في افتتاحية هذا الفصل:

"تتميز فرنسا الجنوبية بإبداع شعر غنائي، إبداع مطبوع بأصالة ملفتة أثارت الإعجاب، وكانت موضع تقليد من قبل أوروبا التي وقفت أمام هذا الإبداع مبهورة حتى عتبة عصر النهضة، يمكن أن يفهم هذا الانبهار من جراء جدة المحاولة، وهي الأولى التي تمت منذ انهيار الآداب الكلاسيكية لكي تعبّر من خلال شكل منمق عن مفاهيم سامية أو ظريفة"(١).

ويقول جانروا نقلاً عن ب. ماييـر إن فضل البروفنساليين هو أنهم أدخلوا في العالم الروماني إمكان إبداع شعرٍ سامٍ فكريًا، راقٍ شكليًا، قادر على إشباع النفوس الرفيعة، وفي الآن نفسه يُكتب باللغة الدارجة، لا باللاتينية. ولكي نعقل فضل هذه الفكرة لا بد لنا أن نتصور السطوة التي كانت تمارسها اللغة الأدبية اللاتينية، والتشبث الذي كانت تمارسه لتستحوز على الأدب البلاطي، والعناد الذي كانت تتسلح به لكي تظهر بمظهر اللغة الحية– أي اللاتينية– وهي في سكرات الموت! أثبت التروبادور عمليًا ما سيرسخه دانتي عمليًا بكتابيه: *Ee Convivio* "المأدبة" و *Vulgari Elo-quentia* "كرامة اللغة الدارجة".

(1) Alfred Jeanroy, *La Poésie Lyrique des troubadours*, Paris, E.Privat & H.Didier, Iere édition, 2 Volumes, 1934, P.61

يحلل جانروا هذا الشعر تحليلاً دقيقًا، ويطرح قضية أصول شعر التروبادور في سؤالين. يذهب إلى أن صفات هذا الشعر تبدي تناقضًا محيرًا؛ فبدلاً من أن يعكس الظروف التي نشأ فيها، يبدو في تناقض كامل معها؛ إذ بزغ في مجتمع مسيحي متزمت، تام الخضوع لكنيسة طويلة الباع شديدة البأس، تشطط في طلب التزام قويم الأخلاق؛ مجتمع متوطد الروابط الأسرية، تضع قوانينه المرأة في أسفل الدرك. ورغم ذلك، وفي ظل هذه الظروف والتزمت، ينبت شعرًا يجافي الأعراف الاجتماعية، والروح الكنسية، شعر يتغني بحب آثم زان، ولو في مساعيه، لا يتغنى إلا به، فيهوي بالرجل تحت أقدام المرأة، ويجعله ألعوبتها أو عبدها!

يتساءل جانروا بعد هذا التعريف:

لماذا ظهر شعر رهيف المشاعر، منمق الشكل في هذا المكان والزمان؟

وكيف اكتسب هذه الصفات؟

حاول كثير ممن درسوا نشأة شعر التروبادور أن يتوصلوا إلى الأصول التي ألهمت من أطلق هذه الحركة من شعراء البروفانس، في جنوب فرنسا. اتفق كثير منهم على ضعف التأثير اللاتيني رغم أصداء بعض قدماء اللاتين مثل فيرجيل وسينيكا، وبخاصة تراث أوفيد. وفي ظل ضآلة التأثير اللاتيني اتجهت الأنظار إلى الخارج، إلى الحضارة التي عاصرت الحضارة الغربية اللاتينية في القرن الحادي عشر، ألا وهي المصادر الشرقية، فاتجهت الأنظار نحو العرب، وتعود نظرية الأصول العربية لشعر التروبادور إلى القرن السادس عشر.

أثارت قضية التأثير العربي على نشأة شعر التوبادور جدالاً عنيفًا بين الدارسين، ومثلت هذه القضية العصب الأساسي في الدراسات المقارنة، ولذلك لا مفر من مناقشتها، وتتبع المواقف المختلفة التي اتخذها الباحثون.

يسود الجدل مجال البحث في موضوع شعر التروبادور وتأثير العرب عليهم، ونرى في هذه القضية فريقين: فريق يميل إلى القول بوجود تأثير، وفريق يميل إلى رفضه، وتلازم الخطين. تحمست فترات للتآلف ورفضته فترات. أكد البعض التأثير العربي على التروبادور، مثل المؤرخ الإيطالي جيامماريا باربييري (١٥١٩-١٥٧٥) Giammaria Barbieri في كتابه عن أصول الشعر المقفى *Dell origine della poesia rimata*، وتبعه المؤرخ الإسباني خوان أندريس دي رينيو دو نابولي Juan Andrès de Regno du Napoli (١٧٨٢-١٨٢٢) في كتابه عن التاريخ العالمي للأدب بعنوان عن أصول وتطور والحال المعاصر للأدب، *Dell'origine progressi e stato attuale d'ogni letteratura*. ويبدو أن نظرية الأصول العربية للشعر المقفى في أوروبا كانت هي السائدة، ونجد لها أصداء عند ستندال في منتصف القرن التاسع عشر، ولكن الوضع تغير في نهاية القرن التاسع عشر، وبدأت النظرية تلقى رفضًا وإقصاءً حتى أصدر دوني دو روجمون Denis de Rougemont (١٩٠٦-١٩٨٥) كتابه عن الحب والغرب (١٩٣٩) *L'amour et l'dccident* استبعد فيه تمامًا أي علاقة بين نظرية الحب الغربية والشرقية. لاقي هذا الكتاب رواجًا مذهلاً، وطبع عددًا لا يحصى من المرات.

لم تكن النصوص الغربية عن الحب بمثل كثرة ما نجد في العربية. اخترت منها أربعة تربطها بالطوق بعض الوشائج: الأول من الأدب الفرنسي في القرن الثاني عشر، وهو رسالة أندرياس كابيلانوس Andreas Capellanus "في الحب" *De Amore* (١١٨٤)، والثاني من الأدب الإيطالي هو كتاب دانتي إليجييري (١٢٦٥-١٣٢١) Dante Alighieri "الحياة المتجددة" *La Vita Nuova*؛ أما الثالث فمن الأدب الإسباني لخوان رويث (١٢٨٣-١٣٥٠) Juan Ruiz ، قمّص هيتا Arcipreste de Hita بعنوان "الحب المحمود" *El Libro de buen amor.*، ثم قفزت قفزة زمنية كبيرة، وأضفت كتاب ستندال (١٧٨٣-١٨٤٢) Stendhal "عن الحب" *De l'amour*.

ابن حزم وأندرياس كابيللانوس: بين طوق الحمامة وفي الحب *De Amore*

يحيط الغموض شخصية أندرياس كابيللانوس Andreas Capellanus مؤلف "رسالة في الحب" *De Amore* ويختلف القراء والشراح والنقاد في قراءته وتقييمه.

من هو أندرياس كابيللانوس؟

لم تصلنا سيرة شخصية له، والمعلومة الوحيدة التي تشير إلى حقيقة وجوده هو ظهور اسمه في بعض العقود المبرمة في عصره كشاهد عليها في ١١٨٢ و١١٨٥، وأحد هذه العقود أصدرته الكونتيسة ماري دي شامبني La comtesse Marie de Champagne، كما نجد في آخر جزء من رسالته إعلانًا بأنه أحد قساوسة البلاط الفرنسي. واستنتج الباحثون من هذه المعلومات الضئيلة أنه من رجال الكنسية، وقد يشرح ذلك استشهاداته العديدة من التوارة والإنجيل، واعتماده على التراث اللاتيني الكلاسيكي والقروسطي، médiéval، كما يتشبع كتابه الثالث بالحجاج الذي يرتكز على المنهج الكنسي.

ولكن ما وضع كابيللانوس الكنسي ؟ هل كان مجرد كاتب حليق الرأس لا يحق له القيام بالمهام الدينية؟ أم كان يمارس المهام الكهنوتية؟ إن تسمية كابيللانوس Capellanus لا تعني أكثر من الإشارة إلى انتسابه لكنسية القصر والمشاركة في الخدمة الدينية، التي يقوم بهذا القساوسة. ولكن كثيرًا ما كانت مهامهم لا تتعدى مهمة الكاتب أو السكرتير؛ إذ إن القداس الذي يقام في البلاطات الكبيرة، يتولاه قسس رفيعو المكانة، من رؤوس الأديرة أو الأساقفة، ومن هنا استنتج النقاد أن تسمية كابيللانوس لا تتعدى الأعمال الكتابية في إطار المكاتبات الشخصية secretarius أو العقود التجارية notarius. غير أن بعض الإشارات في الرسالة توحي بأنه تجاوز هذه المرحلة، وانتظم لاحقًا بالسلك الكنسي، وقد يؤيد ذلك تكرار إشاراته في أكثر من موضع لما ميز به الله القساوسة من فضل، وأنه تعالى توجههم بنبل يفوق أعالي البشر، لما لهم من قداسة.

يبدو أن كتابة رسالته هذه امتدت على ما يقارب ثلاثين عاما، ١١٧٤-١١٩٨[1]، كما يشير إلى أنه كتب رسالته هذه بناء على طلب صديق يسمى جوتييه Gautier أصابته سهام فينوس، فشعر بالحاجة إلى معرفة المزيد عن فن الحب، ولم يحدد أندرياس هوية جوتييه هذا، واكتفى بأنه شاب من سلالة نبيلة، ويتوجه إليه بالحديث بصفته venerandus الموقر أو المبجل، وهو الذي كان يستخدم في مخاطبة الأساقفة أو أعضاء العائلة المالكة الفرنسية. واستنتج البعض أن جوتييه هذا كان ابن أخ أو ابن عم ملك فرنسا، وادعى أندرياس في أحد المواضع أنه قس ملك فرنسا، وفي موضع آخر أنه كتبها استجابة لطلب ابن أخي الملك بعد إلحاح شديد. ولم يتوصل الباحثون إلى حل هذا اللغز؛ إذ لم يجدوا بين أفراد العائلة المالكة الفرنسية في هذا العصر أحداً بهذا الاسم، وقد يكون جوتييه هذا شخصية متخيلة، اخترعه أندرياس ليعطي شيئًا من الحيوية لمؤلفه، كما أراد أن ينسج رسالته في شكل حوار.

عنوان الكتاب:

جاء عنوان رسالة أندرياس كابلانوس *De amore* "في الحب" دون تمييز. قد يكون كابيللانوس استلهم أوفيد الذي ذاعت شهرته في العصور القديمة والوسطى. لهذا، فإن للشاعر اللاتيني ثلاثة مؤلفات عن الحب هي *Amores* مسائل في الحب، *Ars Amatoria*؛ و فن الحب *Remedia Amore* ومداواة الحب. وعرفت رسالة كابيللانوس أيضًا باسم De arte amadi، وكذلك باسم De arte honeste amadi et de reprobatione inhonesti amoris في فن المحبين النبلاء وذم الحب غير النبيل (أو المبتذل).

(1) André Le Chapelain, *Traité de l'amour courtois*, Traduction,introduction et notes par Claude Buridant, Paris, Klincksieck, lère édition 1974, présent tirage 2002.

تأتي أهمية رسالة أندرياس كابيللانوس من أنها المؤلف النظري المتكامل حول نظرية الحب السامي الذي عرفته العصور الوسطى، وأنها انتشرت انتشاراً كبيراً في أنحاء أوروبا، ويدل على ذلك عديد من المخطوطات المحفوظة في المكتابات؛ إذ تربو على إحدى وأربعين مخطوطة كاملة، بالإضافة إلى عدد من المقتطفات المأخوذة منها. وبعد ظهور الطباعة، طبعت في ستراسبورج سنة ١٤٧٣، وطبعتان في دورتموند سنة ١٦١٠و١٦١٤. وانتشرت أفكار كابيللانوس في أوساط الشعراء والكتاب، ثم غضبت الكنيسة على الرسالة، فأدرجها مطران باريس إتيين تمبييه Etienne Tempier بين مائتين وتسعة عشر خطأً erreurs حرّمت الكنيسة تدريسها في الجامعات الفرنسية.

لم يمنع حظر الرسالة انتشارها وترجمتها من اللاتينية إلى اللغات "العامية" الأوروبية؛ ففي سنة ١٢٨٥حولها آيننشيه Enanchet إلى الفرنكو-إيطالى فانتشرت الرسالة في إيطاليا بشكل ملحوظ، وترجمت إلى الإيطالية، كما طبع جزء منها باسم جيوفاني بوكاتشيو Giovanni Boccaccio الشاعر الإيطالي الشهير صاحب الديكاميرون *Decameron*، وفي سنة ١٢٩٠ ترجمها دروورد لا فاش Drouart la Vache إلى العامية الفرنسية شعراً، وبفضل هذه الترجمات شاعت الرسالة في إسبانيا في بلاط الملك خوان ملك أراجون Juan of Aragon وزوجته فيولانت دو بار Violant de Bar، وترجمت الرسالة في القرن الرابع عشر إلى الإسبانية، كما ترجمت في ألمانيا في القرن الخامس عشر،، كما طبعت في ستراسبورج في سنة ١٤٨٢ ثم في سنة ١٤٨٤.

أخذ الاهتمام بكابيللانوس يتضاءل في القرن الرابع عشر عندما أفلت ثقافة القرون الوسيطة مع انفجار حركة النهضة التي شهدت فيها أوروبا انبلاج فجر حضارة جديدة. سبق أن تحدثنا عن الستار الذي أسدل على القرون الوسطى، فغلفها ضباب النيسان حتى أحيتها الحركة الرومانسية. ولاقت رسالة أندرياس كابيللانوس الدورة

نفسها، من أفول ثم ازدهار، ولاقت اهتماماً جديداً مع مولد الرومانسية، وبدأت تترجم منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى اللغات الأوروبية الحديثة، ودخلت إطار البحث عند مؤرخي آداب القرون الوسطى(١).

ما هي نظرية الحب عند كابيللانوس؟ هل تعبر عن روح العصر الذي كتبت فيه؟ هل لها علاقة بنظرية الحب عند ابن حزم؟ يفصل بين العملين قرن ونصف من الزمن؛ حيث كتب الطوق سنة ١٠٢٦م بينما كتبت رسالة في الحب سنة ١١٨٤، ولا نبحث هنا عن عوامل التأثير والتأثر، بل نحاول مقارنة عملين نظريين يبحثان ظاهرة الحب، كل شاهد على سمات مجتمعه وصفات عصره، ويعبران عن صاحبهما.

أثارت رسالة كابيللانوس كثيراً من الجدل والنقاش والخلاف، للتوصل إلى دلالاتها. بدأ ممن هو كابللانوس؟ متى وأين عاش؟ من كان الجمهور الذي يتوجه إليه بهذه الرسالة؟ لماذا كتبها؟ ما الرسالة التي كان يهدف إلى إبلاغها؟ والإجابات التي طرحها الشراح والمفسرون على هذه الأسئلة جعلت مقاربة هذه الرسالة عملية شاقة محيرة؛ إذ إنها تلعب دوراً محورياً في فرضيات دراسة الآداب الأوروبية في القرون الوسطى، ومشكلة الحب السامي la fin amor الذي ظهر في إحدى مراحلها. في بداية طرح هذه القضية كانت الأمور تبدو واضحة مريحة؛ حيث طرح المؤرخون مفاهيم شاعت وانتشرت بين الباحثين عن الحب النبيل، إلا أن هذه القضية أثيرت من جديد في السنوات الأخيرة؛ حيث ذهب بعض الدارسين إلى تفنيد هذه الظاهرة، على أساس أنها محض خيال، وألا وجود لها في الواقع، بل ذهبوا إلى أنها أسهمت في تحريف النظرة إلى القرون الوسطى. وحتى من اعترفوا بظاهرة الحب السامي، اختلفوا على تعريف المصطلح؛ مما أثار كثير من التخبط؛ إذ يؤمن فريق بظاهرة الحب السامي، ويرون في

---

(١) يمكن العودة إلى البيليوجرافيا المفصلة عن هذه الرسالة فى الموقع /http://WWW.arlima.net/ad (andre-le-chapelain.html

كابيللانوس منّظرها، بينما ينظر إليها المعترضين على أنها نص يقوم على المفارقة، ويهجو بطريقة ساخرة ما عرف بالحب السامي، ويسندون استتباب النظرية وشيوعها إلى أن هذه الرسالة أسيء فهمها، ولا شك أن هذ الصراع يشرح التفاوت الكبير في تفسير هذه الرسالة وقراءتها.

ما هو مصدر المشاكل التي تحيط بقراءة كابيللانوس وشرحه؟

من قراءة الرسالة ومتابعة الشروح والمقالات التي تناولتها يبدو أن همٌ الباحثين هو التوصل إلى دلالتها في تعريف الحب السامي، وأن هذه الرسالة هي تقنين هذا الحب، إلا أن الرسالة لا تسير في خط واحد، بل تنطوي على مواد مأخوذة من مصادر متعددة متعارضة في بعض الأحيان، بل متنافية. استل كثير من الباحثين شواهد من الرسالة كل لتأكيد نظريته وترك ما ينافيها؛ أي قرأ كل ما يؤيد دعواه، وأغفل ما يناقضها؛ لذا دار البحث في حلقة مفرغة. أضف إلى ذلك أن تعريف الحب السامي لم يكن مستقراً، بل يتلون وفقًا للسياق. وقل في مجال دراستها من اهتم بها كوحدة لابد من النظر إليها ككل متكامل، وإلى مدى تلاحم أجزائها.

قد يعيننا النظر إلى منهج التأليف الذي اتبعه كابيللانوس في رسالته لنتوصل إلى دلالاتها.

كتب كابيللانوس رسالته في مرحلة مفصلية في القرون الوسطى، في القرن الثاني عشر. تغيرت النظرة إلى القرون الوسطى في النصف الأول من القرن العشرين، واختلفت النظرة إلى أنه عشرة قرون من الظلام. يرى المؤرخون اليوم نهضة صغرى صاحبت القرن الثاني عشر سبقت النهضة الكبرى في أواخر القرن الرابع عشر حتى السادس عشر، ومهدت لها، ازدهر فيها النشاط الفكري والعلمي، وشهدت أسلوباً جديداً في التأليف تحت اسم sic et non بمعنى "نعم ولا"، والذي ابتدعه الراهب المشهور أبيلار Abelard في إطار المنهج المدرسي، ويقوم هذا على تجميع مقولات آباء الكنيسة التي تبدو متناقضة ومحاولة التأليف بينها وحل تناقضاتها. وكان ينظر إلى

هذا المنهج على أنه يعد الطلاب لممارسة الجدل والمناظرات، وتأسست في هذا القرن المناهج المدرسية scholasticism التي كانت الأساس في توطيد الطريق أمام النهضة العلمية التي شهدتها الجامعات الأوروبية الكبرى، ونحا كابيللانوس هذا المنحى في رسالته، وطبق فيها أساليب المقاربة المدرسية في تناول موضوع الحب.

لم يكن الخط المدرسي هو المشكل الوحيد في أسلوب هذه الرسالة؛ إذ رأينا أن كابيللانوس استلهم عنوان رسالته من الشاعر اللاتيني أوفيد. وقد سادت أعمال أوفيد في نطاق الحديث عن الحب منذ إبدعها، صاغ أوفيد هذه الأعمال في شكل دواوين شعرية إيروتيكية، وكان أولها بعنوان *Amores* أو غراميات في سنة ١٨ق.م. أما الديوان الأهم وهو بعنوان *Ars Amatoria* فن الحب فهو في سنة ١ق.م، وهو عن فن الإغواء، قدّم فيه الحيل والأحابيل والخدع التي قد يلجأ إليها المحب لإيقاع فريسته في الشرك. ويشتمل هذا الديوان على ثلاثة كتب: الكتابان الأوليان من وجهة نظر الرجل، أما الثالث فمن وجهة نظر المرأة. هذا الديوان يدعو إلى ممارسة الجنس خارج الزواج، ويقال إنه كان السبب في إقصاء أوفيد ونفيه بعيداً عن روما. تغنى أوفيد في ديوانه هذا بالحب الحسي الشبقي، خاليًا من أي إحساس رومانسي أو نفسي أو روحي، حب زانٍ، متهتك. وضحية هذا الاحتيال هو الزوج، ويعلن أوفيد أن الزوج والزوجة لا يمكن أن يتحابا، وأن بنيلوبي– مثال الوفاء لزوجها أوديسيوس– كانت سترضخ لو ثابر طلابها. أما فينوس وهيلينة– بطلتا قصص الحب الأسطورية– فخانتا زوجيهما. ومن نصائح أوفيد في ديوانه الأول "عد وخاتل". وتعلم رجال القرون الوسطى ونساؤها من أوفيد أن أفضل الرفقاء هن زوجات وأزواج الآخرين. ولا يقصر أوفيد ممارسة الحب مع عشيق واحد، ولكن لابد من حفظ السر؛ لأن إفشاءه قد يبعد عشيق آخر، وتأثر من كانوا يكتبون عن الحب بأفكار أخرى من أوفيد: إن الحب نوع من الحرب، وأن كل محب مقاتل. وكيوبيد Cupid إله الرغبة والشبق الذي يعرف في اليونانية بإيروس يقود

النساء تحت لوائه، ويكتسبن منه السلطة التي يمارسنها على الرجال. لا بد للرجل أن يخدع المرأة إذا استطاع، وأن يتظاهر بالانصياع لرغباتها، وأن يثير حفيظتها في الوقت نفسه بادعاء أنه مغرم بأخرى.

يعتبر الشاعر اللاتيني الكبير أوفيد مصدراً من المصادر الجوهرية بالنسبة إلى موضوع الحب بعد أن ذاع صيته في التراث اللاتيني، وتسلل إلى الإطار الثقافي الغربي، إلا أن المؤرخين لم يجدوا انتشاراً لشعره في صدر القرون الوسطى، إنما ذاع في القرن الثاني عشر والثالث عشر. ويقول بيتر والش في مقدمة ترجمته لرسالة كابيللانوس إن هذه الرسالة كان لها دور كبير في انتشار أفكار أوفيد، ولم يقتصر فيها الاستشهاد بدواوين أوفيد التي تدور حول الحب، ولكننا نجد أيضًا إشارات إلى التحولات *Metamorphosis* وأيضًا إلى دواوين الأحزان *Tristias* التي أبدعها أوفيد في منفاه، كما نجد فيها إشارات إلى التراث اللاتيني المنتشر آنذاك مثل سيسيرون Cicero وكتابه في البلاغة الذي كان يُدرَّس في المناهج المدرسية.

ومن اللافت للنظر أننا نجد أيضًا في هذه الرسالة بعض الإشارات إلى أرسطو، والذي يؤكد تسلل أفكار أرسطو إلى هذه الرسالة أن مطران باريس عندما أصدر تحريمه لبعض النظريات التي كانت تدرس في كلية الفنون في باريس في ٧ مارس سنة ١٢٧٧– دون أن يشير إلى أصحاب هذه النظريات ـ كان يستهدف حظر تأثير أعمال ابن رشد في أعمال آباء الكنيسة في هذا العصر، وضم كتاب كابيللانوس إلى المؤلفات المحظورة، دون أن يذكر سبب ضمه إليها.

ويلاحظ أن التراث العربي الفلسفي أخذ طريقه إلى المؤلفات الغربية بطرق غير واضحة؛ فقد لاحظ محقق مخطوطة كابيللانوس، مثلاً، أنه استشهد في موضع عند حديثه عن النوم بنص منسوب إلى يوهانّيسيوس Johannicius، ولكن في الهامش ٢٣ من صفحة ١٩٩يقول المترجم– بناء على ما توصل إليه محقق المخطوط روبير بوسووا

- Robert Bossuat إن هذا الاستشهاد غير موجود في نص يوهانسيوس، الذي صنف مقدمة في علم الطب بعنوان Isagoge Iohannicii ad Artem Parvam Galeni مترجمة عن حنين بن إسحق. ويقول بوسووا إن هذا الاستشهاد مأخوذ من ابن سينا. ويبدو أن ناسخ المخطوط بدَّل الاسم؛ لأن يوهانيسيوس كان مشهوراً في هذا الوقت ومقدمته شائعة بين أيدي العلماء.

ينتمي كابيللانوس إلى عصره، وينضح كتابه بالموارد الشائعة فيه، على رأسها التراث المسيحي، إلا أنه لم ينف غيره من الروافد. وهنا يبدأ ظهور التنافس بين المصادر. وكما رأينا، فإن الخط الأوفيدي يعلي الشبق والحسية والمراوغة والتهتك. وفي مقابله خط الكنيسة الكاثوليكية المتعفف والمتزمت والمتشدد؛ حيث كانت الكنيسة تعد الزواج أحد الأسرار السبعة المقدسة، ورفعت من قيمة الزواج والأسرة، وتعتبر أن الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع المسيحي، وهي في مفهومها كنسية صغرى.

يعود كابيللانوس إلى الكتاب المقدس بجزأيه العهد القديم والأناجيل، كما تمتد معرفته الدينية إلى آباء الكنيسة القدماء، مثل القديس جيروم، والقديس أوغسطين، وإيزيدور الإشبيلي Isidore de Seville، ومعاصريه من آبائها مثل يوحنا السالسبري John of Salisbury، وبيير لومبار Pierre Lonbard وشروحه للتوراة، وهوج دو سان فيكتور Hugh de Saint Victor؛ حيث شهد هذا العصر بزوغ الدرس الفلسفي المسيحي وسطوع كبار نجومه.

وتعكس الرسالة التمزق والتناقض نفسيهما بين التيار القديم المتهتك الذي مثله أوفيد، والقيم الأخلاقية السامية التي كانت تغرسها الكنيسة في التابعين.

ومن المشكلات التي واجهت الكنيسة الكاثوليكية في القرن الثاني عشر، قضية عزوبية القساوسة؛ إذ كان رجال الكنيسة حتى ذلك الوقت، يتزوجون وينجبون. وكان الزواج هو السائد بين رجال الكنيسة الكاثوليكية على مدى أحد عشر قرناً. ويعرف أن

من بين حواريي المسيح من كان متزوجًا وأنجب، وكان القساوسة بل والباباوات يتزوجون، ثم بدأت الكنسية الكاثوليكية تحارب زواج القساوسة لأسباب مدنية؛ إذ كانت الكنيسة توفر لهم سبل معيشتهم على أساس أن ينتفعوا بها مدى حياتهم، أو فترة بقائهم في أماكن عملهم الكنسي، ثم تنتقل إلى من يحل محلهم في مكان خدمتهم، إلا أن منهم من اعتبرها منحت له، يستمتع بها مدى حياته ويرثها أولاده من بعده، بل انتشر بين ورثتهم من نازعوا الكنيسة في حقوق ملكيتها، واستشرت هذه الظاهرة، وعانت منها الكنيسة؛ فصدر في القرن الثاني عشر القانون الكنسي الذي حرم زواج رجال الكنيسة. كان كابيللانوس من بين من حرم عليهم هذا القانون ما كان حلاً لهم، هؤلاء الذين كانوا يعيشون حياة طبيعية كاملة، ويمارسون ما غضبت عليه الكنيسة وحرّمته، حتى إنه يعترف في رسالته لمخاطبه أنه له تجارب في الحب، وفي موضع آخر يتحدث عن الحب عند الراهبات.

وفي هذا الإطار لا بد من ذكر قصة آبيلار (١٠٧٩-١١٤٢) Abelard وإلوويز (١٠٩٥-١١٦٣) Heloïse ، وهما من أشهر المحبين في التراث الأوروبي. كان أبيلار من ألمع أساقفة عصره وفلاسفتهم، وأكثر المناطقة شراسة في الحجاج. سار في طريق الكهانة متألقًا حتى التقى بإلوويز. كان في السابعة والثلاثين، بينما هي في العشرين، اشتعل بينهما عشق جارف انتهى بزواج سري انتهك قانون الكنيسة، وذاع السر عندما حملت، انتفض المجتمع لانتهاك قانون عزوبية رجال الدين، وبخاصة أن إلوويز كانت من عائلة نبيلة، فأرسلت الكنيسة من ينتقم من آبيلار، ويقال إنه أخصي في الهجوم عليه. لم تنقطع العلاقة بين الحبيبين، ولكن ظلا يتراسلان حتى وفاتهما، وقد لجأ كل منهما إلى دير احتمى فيه. هذه الرسائل تعد كنزًا من كنوز تاريخ الحب في الثقافة الغربية، ولا يقل آبيلار وإلوويز شهرة عن روميو وجولييت، وذاع صيتهما في أركان الأرض، وما زالت رسائلهما تنشر حتى يومنا هذا، ودخلت قصتهما مجال المتخيل الغربي.

هذا هو المناخ الذي كان كابيلانوس يؤلف فيه رسالته. وجد دون مونسون في كتابه[1] بعض التقابلات بين نص كابلانوس وأفكار أبيلار في تسعة مواضع من الرسالة، ولكنه لم يذكر قصة الحب الشهيرة.

بدأ الأدب في العصر الوسيط ينمو وينتعش ويبدع أعمالاً مهمة، بينها ما هو شعري غنائي، أو سردي شعري، أو سردي قصصي ملحمي، أو ما هو ساخر هزلي. غير أنني أود أن أتوقف هنا عند نوع معين أرى أنه ساهم في صياغة أجزاء مهمة من رسالة كابيلانوس وهو الإليجوري (المجاز المرسل القصصي). كانت الإليجوري في القلب من التفكير القروسطي سواء في المجال الديني الكنسي أو في المجال الإبداعي الأدبي. أما في المجال الكنسي فكان فن القراءة يقوم على البحث عن الدلالة في النصوص الدينية. لا أستطيع هنا أن أقدم جهود المفسرين المسيحيين والتنظير الذي توصلوا إليه من خلال أعمالهم حول النصوص المقدسة، ولا تطور النظريات التأويلية التي توصلوا إليها[2]، ولكن يكفي هنا أن أشير إلى المعاني الأربعة التي وضعوها إطارًا للقراءة: المعنى الحرفي، والمعنى الإليجوري، والمعنى الأخلاقي، والمعني الماورائي.

يتفق دارسو القرون الوسيطة أنها كانت مشغولة بمسألة الإليجوري. وإذا أردنا أن نعرف الإليجوري يمكن القول إنها شكل من الأشكال البلاغية التي تقوم على إعطاء فكرة مجردة أو مفهوم ما شكلاً ملموسًا، أو أن تقدمه من خلال سردية وصفية أو تصويرية. الإليجوري عنصر جوهري من عناصر التشكيل الفلسفي والأدبي في جميع الثقافات. وعرف التراث العربي هذا النوع من التأليف، ومن أشهر المنجازات وأكثرها انتشارًا قصة حي بن يقظان لابن سينا التي عرفت حظًا عظيمًا في التراث العربي؛

---

(1) Don A. Monson, *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition,* Washington. D.C. The Catholic University of America Press, 2005.

(2) Gilbert Dahan, *L'Exégése Chrétienne de la Bible en Occident médiéval,* xiie-xive. siécle, Paris, Les Editions de Cerf, 1999 .

فهناك ثلاثة نصوص مشهورة سلكت طريق الرئيس، وهي: مؤلف ابن طفيل حي بن يقظان، و مؤلف السهروردي، الغربة الغريبة، وأيضًا مؤلف ابن النفيس، فاضل بن ناطق. ويجدر بالذكر أن كتاب فريد الدين العطار "منطق الطير" وجد طريقه إلى الأدب الإنجليزي عند تشوسير في مؤلفه حكايات كانتربيري[١].

عرفت الأليجوري في العصور القديمة، وازدادت أهميتها في القرون الوسطى. ويتضح ذلك عند مراجعة تواريخ الأعمال المذكورة في الفقرة السابقة سواء كانت عند العرب أو في الغرب. ويرى التفكير القروسطي في الإليجوري أكثر من مجرد وسيلة بلاغية أو مبدأ من مبادئ التشكيل الفني؛ فهي وسيلة من وسائل قراءة العالم، والروح، والعلامات الإلهية. ووجدت الإليجوري قمة اكتمالها في القرن الثاني عشر في السردية الشعرية رواية الوردة *Le Roman de la rose*، ويؤيد التفكير الإليجوري الاعتقاد أن الحقيقة لا تقدم سافرة، ولكن تكون مختبئة وراء ستار integumentum، ولا بد من رفع الستار للتوصل إليها، كما أنها تنبع من التصور أن الله لديه رسائل خفية يوصلها للبشر عن طرائق مختلفة لا تبدو واضحة بل قد تكون غامضة، تجاوز الفكر البشري ولا يستطيع العقل فهمها. وجاءت الكوميدية الإلهية لدانتي في القرن الثالث عشر لتتوج هذا التوجه الفكري، وفي هذا الإطار لجأ كابلانوس للتعبير الإليجوري في رسالته.

---

(١) للمزيد عن هذا الموضوع راجع : عائشة عفة زكريا، منطق الطير بين تشوسير وفريد الدين العطار: دراسة مقارنة، دمشق، دار المنهل، وهو ترجمة لكتابها بعنوان:

The Conference of the Birds: Between Chaucer and Farid udin,Attar, A Comparative Study About How the Occident got Influenced by the Orient

Maryam Khoshbakht, *A Comparative Study of Chaucer's The Canterbury Tales and Attar's Conference of the Birds,* M.A. thesis presented to Islamic Azad Univeristy, Arak Branch, Iran. Punlishied 1 / 1 / 2013.

كتب كابيللانوس رسالة عن الحب باللغة اللاتينية، وربما كان ذلك لأنه ينتمي إلى السلك الكنسي، ولكن اللغة العامية الفرنسية انتشرت في القطاعات المختلفة من المجتمع الإقطاعي حتى إن بعض المؤرخين يرون أن النبلاء في هذا العصر لم يتقنوا اللاتينية بل لم يتعلموها[1]، ناهيك عن العامة. ومن هنا، كان رجال الكنيسة الذين كانوا على علم باللاتينية يتعاملون مع الناس باستخدام اللغة الدارجة، ويطلعون على الإنتاج الأدبي الذي يؤلَّف باللغة الدارجة، ودخلت بعض العناصر من هذا الإنتاج في الرسالة.

ويحسن ألا يغيب عن الذهن الإطار الاجتماعي الذي وضعت فيه رسالة كابيللانوس، والتي يذكر فيها أسماء بعض الشخصيات التاريخية، وخاصة نساء تمتعن بشهرة كبيرة في عالم الأدب مثل إليانور دو لأكيتان Eleonore d'Aquitaine (١١٢٤–١٢٠٤) التي تزوجت ملك فرنسا لويس السابع، وأنجبت منه ابنتين ماري وإليكس، اللتين تزوجتا من أخين من رفعة القوم، الأولى من الكونت هانري دي شامباني Henry de Champagne والثانية من تيبو دو بلوا Thibault de Blois. لا أريد أن أتوقف عند الحقائق التاريخية التي تدور حول هؤلاء النساء اللائي ملأن كتب التاريخ والأدب بأخبارهن؛ حيث إن الصورة التي تنبع من المصادر التاريخية على مدى القرون كانت متضاربة؛ فيرى بعض المؤرخين أن إليانور كانت امرأة متسلطة، وطموحة وقوية وذات ثروة طائلة وأملاك واسعة من بينها مقاطعة الأكيتان. وطلقت إليانور لويس السابع ثم تزوجت هنري الثاني ملك إنجليرا الذي كان يصغرها بتسع سنوات طمعًا في مزيد من السلطة، أنجبت خمسة أبناء وثلاث بنات، ولكن دبَّ الخلاف بين الملك والملكة التي كانت تخطط لاعتلاء ابنها عرش إنجلترا فسجنها هنري، ولم يطلق صراحها سوى بعد

(1) Erich Auerbach, *Literary Language & Its Public in late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Translated from the German by Ralph Manheim, with a new foreword by Jan M. Ziolkwski, Princeton, Princeton University Press, 1993.

خمس عشرة سنة. لا شك أن هذه الصورة هي قريبة من واقع القرون الوسطى التي عرفت الصراعات العنيفة الدموية على السلطة، وحبك المؤمرات والحبس، والقتل والتنكيل.

ومن جانب آخر يقول مؤرخو الأدب إن إليانور كانت تتبنى الشعراء وتشجعهم حتى إن برنار دو فنتادورن Bernart de Ventadorn شاعر التروبادور الشهير تبعها إلى إنجلترا عندما تزوجت من هنري، وساعدها على نشر تيمات الحب السامي التي كانت تزخر به أشعار التروبادور. ويقال إن الشاعر الإنجليزي توماس البرطاني Thomas of Britain ألّف قصيدته تريستران وإيزولت Tristram and Ysolt من أجلها. ويبدو أن ابنتي إليانور تبعتا أمهما في كفالة الشعراء، وحولت الكونتيسة ماري بلاطها في تروا إلى مركز أدبي، ومن مريديها الشاعر الكبير كريستيان دو تروا Chrétien de Troyes، مترجم أوفيد.

ويصور كابيللانوس هؤلاء النساء اللائي يذكرهن في رسالته على أنهن مثاليات يُشرفن على بلاطات تزدهر فيها الفنون والآداب، ويطلقن الأحكام في قضايا الحب التي تطرح عليهن في محاكمات تُقام في القصور، ويتقدم إليها المحبون لعرض قضاياهم. ورغم أن رسالة كابيللانوس تستهدف التعليم والتدريب، فإنها لا تفتقر إلى الجانب التخييلي. على أنه يجب النظر إلى الصورة التي يقدمها بشيء من الحذر، وألا تؤخذ كوثيقة تاريخية لشحة الوثائق التاريخية عن هذه العصور.

كتبت هذه الرسالة في عصر يتشكل فيه المجتمع الأوروبي، ويسير نحو التمدين. كان المجتمع الإقطاعي مجتمعًا تراتبيًا تراتبًا صارمًا، غير أن الملكية في، القرن الثاني عشر، لم تكن قد استتبت وساد نفوذها، بل لم يكن الملك سوى سيد مقاطعة من المقاطعات شأنه، تقريبًا، شأن باقي النبلاء. وينقسم المجتمع- حسب ما انتهى إليه جورج دوبي- إلى ثلاث منظومات "من يصلون: رجال الكنسية، ومن يحاربون: النبلاء،

ومن يعملون: الفلاحون.¨ ينعكس هذا التراتب في رسالة كابيللانوس حتى بالنسبة إلى طبقات المحبين؛ فمن هم الذين يمكن أن ينعموا بالحب؟

يخضع الحب عند كابللانوس لبنية المجتمع الإقطاعي الاجتماعية. ويبدو ذلك واضحًا في المحاورات التي تتم بين رجال ونساء من طبقات اجتماعية مختلفة؛ فالحب الراقي la fin'amor لا يمكن أن يحدث بين رجال ونساء من الطبقات الدنيا، طبقة العوام plebeius. لم تكن الطبقة الوسطى قد تشكلت بعد، وكان المجتمع مازال يقسم طبقًا للتقسيم الروماني الثنائي الذي كان يفصل بين النبلاء والعوام.

يميز كابيللانوس بين البشر في حق التمتع بالحب السامي، كما يفرق بين الرجال والنساء، وبين أفراد المنظومات الاجتماعية المختلفة. يجيز حب القساوسة، ولكنه يحرمه على الراهبات، يجيز الحب بين النبلاء ونساء من العامة، ولكن يمنع العكس. ويقسم طبقات النبلاء إلى ثلاث: فيوجد النبيل، والأنبل، والأكثر نبلاً. أما الفلاحون فيعدهم في مستوى الدواب. وإذا استهوى نبيل من النبلاء فلاحة فمن حقه أن يغتصبها عنوة ويقضي حاجته، ثم يتركها دون اكتراث.

ويمكن الآن أن أقدم تقسيم الرسالة:

هذه رسالة ليست كبيرة الحجم؛ فلا تجاور المائة وسبعين صفحة. تنقسم إلى مقدمة وثلاثة كتب، الكتاب الأول في اثني عشر فصلاً، والثاني في ثمانية فصول، والثالث عبارة عن وحدة واحدة.

الكتاب الأول: مقدمة الرسالة فى الحب

١ – ماهية الحب.

٢ – بين من ينشأ الحب؟

٣ – من أين اكتسب الحب اسمه؟

٤ – ما آثار الحب؟

٥ – من أهل للحب؟

٦ – بأي الوسائل يكتسب الحب؟

الحوار الأول: رجل من الطبقة الوسطى يتحدث مع امرأة من نفس الطبقة.

الحوار الثاني: رجل من الطبقة الوسطى يتحدث مع امرأة من علياء النبلاء.

الحوار الرابع: رجل من النبلاء يتحدث مع امرأة من الطبقة الوسطى.

الحوار الخامس: رجل من علياء النبلاء يتحدث مع امرأة من النبلاء.

الحوار السادس: رجل من علياء النبلاء يتحدث مع امرأة من الطبقة الوسطى.

الحوار السابع: رجل من علياء النبلاء يتحدث مع امرأة من أوساط النبلاء.

الحوار الثامن: رجل من علياء النبلاء يتحدث مع امرأة من نفس الطبقة.

٧ – الحب عند القساوسة.

٨ – الحب عند الراهبات.

٩ – الحب الذي يكتسب بالمال..

١٠ – التوصل إلى المبتغى.

١١ – حب الفلاحين.

١٢ – حب العاهرات.

الكتاب الثانى: كيفية الاحتفاظ بالحب؟

١- كيف يمكن الاحتفاظ بالحب بعد التمكين؟

٢ - كيف يمكن اشتداد الحب بعد الحصول على المرام؟

٣ - بأي الوسائل يتناقص الحب؟

٤ - كيف ينتهي الحب؟

٥ - العلامات التي تدل على أن الحب متبادل.

٦ - عند الغدر من أحد المحبين.

٧ - قرارات مختلفة في حالات من الحب.

٨ - قواعد الحب.

الكتاب الثالث: نبذ الحب

لم يقسم كابيلانوس هذا الكتاب، الذي لا يتعدى بضع صفحات، إلى فصول.

ويفتتح كتابه بالتوجه إلى صديقه جوتييه، الذي يبدو من أسلوبه أنه أرفع منه منزلة، وأن المتكلم يُكن له حبًا عظيمًا؛ لذا يرى لزامًا عليه أن يقدم له العون في الوسيلة التي تمكنه من صون الحب أو النجاة من سهام فينوس. يشعر كابيلانوس أن الأفضل بالنسبة إلى الرجل الحريص ألا يسعى وراء هذا النوع من القنص، إلا أنه لا يسعه رفض طلب الصديق؛ إذ إنه بعد أن تمرس في فنون الحب أصبح أكثر حرصًا، ويود أن يسدي له النصيحة، ولذلك يمضي قدمًا في الاستجابة لطلبه.

يحدد كابيللانوس في عدة أسطر في بداية المقدمة محاور الكتاب الأول: لا بد في البداية أن نتأمل ما الحب، من أين أتت التسمية، وما آثاره، بين من يقع الحب، كيف يكتسب، كيف يحافظ عليه، كيف يزيد، أو يتناقص، وكيف ينتهي، ما المؤشرات التي تدل على أنه متبادل، وماذا يفعل المحب إذا خانه محبوبه؟

تعريف الحب عند كابيللانوس:

> Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus ،ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri.

> love is a certain inborn suffering derived from the sight of and excessive meditation upon the beauty of the opposite sex which causes each one to wish above all things the embraces of the other and by common desire to carry out all of love's precepts in the other's embrace.

> "إن الحب نوع من العذاب ينشأ من النظر والتمعن في جمال الجنس الآخر مما يجعل كليهما يتمنى فوق أي شيء أن يحتضن الآخر ومن منطلق هذه الرغبة أن يقضى كل مبتغيات الحب في معانقة الآخر".

يأتي عذاب المحب من الولع بما تتمتع به المرأة من مفاتن. فلا يستطيع صبراً، فيبدأ في البحث عن الوسائل لتي تمكنه من التواصل مع من تسبب له هذا الانجذاب. ويقول كابيللانوس إن هذا لا يحدث من مجرد الولع بل لابد ألا يكون معتدلاً immoder-ata، أن يكون شديداً مغالاً فيه. والحب لا يبقى ساكناً؛ فإما في ازدياد وإما إلى

نقصان. وقد يضحي المرء بكل ما لديه للحصول على مبتغاه، ولكن الإسراف في مثل هذا السبيل قد يقضي على الحب؛ لأن الحب لا يستقر مع الفقر؛ فالفقر لا يقدر على تغذية الحب. هذا لا يعني أني أنصحك بالشح. ولاحظ أن ما يمنح بالرضا يكون أكثر إمتاعًا.

أما عن أصل لفظ الحب فكلمة amor مشتقة من الفعل amo التي تعني الأخذ أو القنص أو الأسر؛ لأن الذي يحب يُكبل بأغلال الرغبة، ويصبو إلى الاستيلاء على الآخر من خلال شِرْكه (أو سنارته مثل صائد السمك). وهنا يغترف كابيللانوس من التراث السائد في القرون الوسطى، الذي يربط بين كلمة amare الحب، وhamar للصيد بالسنارة.

وفي الفصل الرابع من الكتاب الأول يتساءل عن آثار الحب في النفوس. يقول إن المحب لا يمكن أن يتدنى بالشح، إنه - أي الحب - يجعل الغليظ الجاهل يتأنق، و يضفي على الدنيء نبل الخلق، ويصبغ المتكبر بالتواضع، ويتحلى المحب بالعفة؛ لأنه لا يرنو إلى غير المحبوبة؛ فكل من سواها قبيحة منفرة.

إلا أن كابيللانوس ينفي ما قدمه في هذه الفقرة؛ إذ يقول بعد ذلك إن الحب لا يحقق هذه المناقب؛ لأنه يحمل في طياته أداة عقاب ظالمة pensum، ولذلك فأنا لا أثق فيه.

ثم يتساءل: من الذين يقدرون على الحب؟ فالكل يستطيع أن يحب، عدا الذين يمنعهم سنهم أو عماهم أو إفراطهم في الأهواء. والغريب هنا أنه بهذا التصنيف يستبعد العميان من القدرة على الحب، إلا إذا كانوا أحبوا قبل أن فقدهم الإبصار؛ لأن الحب لا يتولد سوى من النظر، وفرط الولع من جمال الصورة. أما الإفراط في الأهواء فيجعل المرء مثل الكلاب تلهث وراء كل امرأة دون تمييز إلا لإشباع الشهوة.

كيف يُكتسب الحب؟ يقول إنه يكتسب من خلال توفر صفات خمس: هيئة جميلة، حسن الطبع، فصاحة اللسان، الغنى الطائل، التهيؤ لتلبية المرام، ولكنه يعتقد أن الحب يمكن أن يكتسب من خلال الصفات الثلاثة الأولى. أما الأخيرتان فلا بد من أن تُحظر وتبعد من بلاط الحب.

يسهُل اكتساب الحب من الولع بالجمال، ولا يكون مثل هذا المحب إلا من البسطاء. لا يحبذ كابيللانوس هذا النوع من الحب؛ لأن مثل هؤلاء المحبين لا يكونون حريصين، وسرعان ما يبوحون بحبهم ويكشفون عنه، ويؤدي ذلك إلى إثارة الريبة، ويثير حفيظة الوصيفة التي تتبع المحبوبة، ويجعل ذوي الفتاة أكثر حيطة وتحفظًا. وعندئذ يستحيل على المحب أن يحصل على المبتغى، فييأس المحبون ويتحسرون ويعانون من المكابدة. وعلى المرأة العاقلة أن تسعى إلى رجل ذي خلق قويم لا من يتزين مثل النساء ويغالي في العناية بجسده. وبالمثل إذا رأيت امرأة تبالغ في اللجوء إلى المساحيق فلا تنخدع بجمالها المصطنع إلا إذا كنت قد اكتشفت أنها حلوة المعاشرة؛ حيث إن المرأة التي تعتمد على الزينة كثيراً ما تفتقد صفات حسن الخلق.

يستشهد هنا كابيللانوس بحكمة من سنيكا، يقول فيها إننا جميعًا من سلالة واحدة، ولم يكن الجمال أو العناية بالهيئة أو وفرة الممتلكات هي ما تميز بها أشراف الرجال، بل رفعة الخلق هي التي أدت إلى التمايز بين الطبقات.

فالخُلق الحسن وحده جدير أن يكون تاجًا يكلل الحب. وفي كثير من الأحيان تستميل طلاقة اللسان من لا يحب؛ حيث أن الكلام المنمق يطلق سهام الحب، وقد يوهم بحسن خلق المتكلم. ويقدم بعض النماذج من الكلام المنمق الذي قد يستطيع إمالة المحبوبة.

ويدرج في هذا الجزء من الكتاب ثماني محاورات loquitur بين رجل وامرأة من طبقات اجتماعية مختلفة، وهي بمثابة محاجة على الطريقة المدرسية disputatio، وتشغل ١٠٥ صفحة (من صفحة ٣٦ إلى صفحة١٤١)، أي ما يقرب من نصف الرسالة(١). تتم

المحاورات بين رجل وامرأة، والغرض من تقديم هذه المحاورات هو تدريب الرجال على الأساليب التي يتبعونها للتوصل إلى إقناع المرأة بالانصياع إلى مبتغاهم. ويتضح من المحاورات أن كابيلانوس له نظرة تراتبية إلى الحب، والتقرب إلى المحبوب تختلف وفق المستوى الاجتماعي للرجل، والمرأة التي يحاول التقرب إليها. وفي جميع الأحوال الحوار يبدأ من الرجل وتجيب المرأة لتفند حججه.

يتضح من هذا الجزء أن كابيلانوس ينتمي إلى منهج تراث القرون الوسطى في التوصل إلى المعرفة من خلال الحجاج؛ فالمحاورات التي تدور بين الرجل والمرأة هي بمثابة درس في عرض المقدمات واستخلاص النتائج من هذه المقدمات. وفي بعض الأحيان يكون الحوار أقرب إلى السفسطة؛ فمثلا تقول المرأة في المحاورة الأولى إن الكلام الذي يصدر عن رجل أكثر إمتاعًا من الذي يصدر من ببغاء! ومن القضايا المطروحة في هذا الحوار هي: هل حسن خلق أفراد الطبقات الدنيا أفضل منه في الطبقات العليا؟

بالإضافة إلى المحاورات يضم هذا الفصل قصص أليجورية؛ فنجد داخل الحوار الخامس[٢] من الفصل الأول قصة طويلة عن رحلة النبيل الذي يسعى إلى اكتساب حب امرأة نبيلة. بعد وصف قصر الحب يحكي الفارس القصة الغريبة التي حصلت له في عالم الحب. كان الفارس ممتطيًا جواده يسير في غابة عندما ضل طريقه، رأى جماعة من الفرسان فانضم إليهم. هذه الجماعة كانت تضم ثلاث مجموعات: يقود الأولي رجل متوج بتاج من الذهب، تتبعه سيدات مرتديات أفخم الملابس، في خدمة كل منهن ثلاثة فرسان؛ أما المجموعة الثانية فكانت تضم نساء يثقل عليهم رجال بإلحاحهم،

---

(1) Andreas Capellanus, *De amari et amoris remedio, The Art of Courtly Love,* with introduction, translation and notes by John Jay Parry, New York, Columbia University Press, 1960.

(2) Andreas Capellanus pp. 73.

وأخيراً مجموعة تثير الشفقة، كن مهلهلات الثياب يمتطين أفراساً هزيلة دون حاشية، فانضم الفارس إلى الرهط الثالث، وهنا باحت له إحدى السيدات أنه يشهد أمامه جيش الأموات يقوده الملك الحب، ثم تشرح له التكوين الغريب لهذا الجيش: تتقدم الجيش "السيدات المباركات" اللواتي أعطين إلى محبيهم المكافأة المستحقة، ثم تأتي "النساء المتهتكات" اللواتي وهبن أنفسهن دون تمييز، وفي النهاية تأتي "النساء اليابسات" اللواتي رفضن قوانين ملك الحب ورفضن المحبين، ثم يأتي الفرسان إلى مكان عجيب ينقسم إلى ثلاثة دوائر متداخلة، إنها جنان ملك الحب. وبعد أن يستمع الفارس إلى شروح مرافقته يتقدم من الملك ليودعه، فيعطيه الملك رسالة لكي يوصلها إلى الأحياء، وبها اثنتي عشرة وصية ويسلمه عصا بللورية تفتح له أبواب العالم المرئي.

احتار الشراح في تأويل هذه الأليجوري: من هو الملك، وماذا تمثل هؤلاء النسوة، وماذا تمثل هذه الجنان الدائرية؟

إذا كانت قراءة الأليجوريات تضعنا أمام معضلة تأويلية فإنها ليست من همنا هنا، ولكن الذي يبدو ملغزاً حقًا أن كابيللانوس في نهاية هذا الفصل ينقلب رأساً على عقب، وبعد أن قدم الوصايا الواحدة والثلاثين، يكتب كتاباً ثالثًا في نبذ الحب.

الكتاب الثالث:

يقول كابيللانوس في بداية الفصل الثالث:

"والآن، يا صديقي جوتيه، إذا استمعت لي جيداً، وأصغيت إلى هذه الأمور التي كتبتها لك؛ لأنك أصررت علي أن أفعل. إنك الآن لا ينقصك شيئًا في فن الحب؛ فقد أعطيتك كل ما يتعلق بهذه النظرية؛ لأنني أعزك معزة مفرطة. ولكن لا بد أن تعرف أننا لم نفعل هذا؛ لأننا نرى أنه من المستحسن لك- ولأي فرد آخر- ألا تستسلم للحب، ولكن فعلنا ذلك لنثبت لك أننا لسنا على جهل بهذه الأمور. والآن بعد أن قرأت كتابنا

هذا، لا تنظر إليه على أننا ندفعك إلى السير في هذا الدرب، بل لكي تبتعد عن هذا الطريق، وبهذا ينوبك ثوابًا عظيمًا من الله إذا ابتعدت عن هذا الطريق.

ينصح كابيللانوس صديقه أن يبتعد عن درب المحبين، ويصف الحب بأنه "جريمة"، وأنه يدنس الأجساد والأرواح، والنكاح fornicationis أقبح المعاصي، والحب مصدر أقسى العذاب، وأنه يفرض على المرء أدنى أنواع العبودية، كما أنه يسلبه كل كرامة؛ فكل الشرور منبعها الحب، والمرأة أسفل السافلين؛ فلا همَّ لها سوى تكديس الأموال؛ لأن طبعها هو الجشع والطمع.

احتار الشراح أمام هذا الكتاب الثالث الذي يشن على المرأة هجومًا شرسًا لا فكاك منه؛ فصورة المرأة في هذا الكتاب تتنافى مع الصورة التي تشع مما قدمه من قبل، وعرف بالحب السامي la fin'amor؛ فالذين يتحدثون عن "السيدة" la dame، التي تسمو فوق المحب، و تلهمه النبل والشجاعة والكرامة، تظهر في هذا الكتاب شكاكة، ومتقلبة، وشحيحة، وشرهة، ودنيئة.

يحتل كابيللانوس مكانة كبيرة في التراث الغربي[١]، وكما أشرت سابقًا انتشر الكتاب في الغرب بشكل غريب. له أكثر من إحدى وأربعين مخطوطة في المكتبات الأوروبية، بينما لا توجد سوى مخطوطة واحدة للطوق. طبع النص اللاتيني ست طبعات آخرها سنة ١٩٩٠، ترجم إلى الألمانية ثلاث مرات آخرها سنة ٢٠٠٦، ترجم إلى الإيطالية ست مرات (كاملة أو أجزاء منها) آخرها سنة ٢٠١٢، ترجم إلى الفرنسية ثلاث مرات آخرها سنة ٢٠٠٢. أما عن الدراسات فإنها تكاد تصل إلى المائتين أو أكثر، ودرس هذه الرسالة كبار الشراح ومؤرخو الأدب.

---

(١) يمكن مراجعة الببليوجرافيا الخاصة بكابللانوس فى الموضع http://WWW.arlima.net/ad/ andre-le-chapelain.html

ما سر هذا الاهتمام؟ وهل المقارنة التي عقدها بعض الدارسين والمترجمين بين "عن الحب" و"طوق الحمامة" مشروعة؟

إنني أستبعد بكل تأكيد مسألة التأثير والتأثر، هل قرأ كابيللانوس الطوق؟ بكل تأكيد لا؛ إذ لم ينتشر الطوق في الثقافة العربية، فكيف له أن يجد طريقه إلى الغرب؟

ذاع صيت كابيللانوس في الغرب في ركاب نظرية الحب السامي الذي ظهر في البروفانس في القرن الحادي عشر الميلادي، ولا شك أن هذه الظاهرة جديرة بالاهتمام، وكان المجتمع الإقطاعي الأوروبي في مراحل يتشكل فيها بناؤه، ولغته، ومؤسساته، وقيمه. وكانت العلاقات في المجتمع لم تأخذ شكلاً مستتبًا، بل كانت في حالة من السيولة، كما أن الكنيسة الكاثوليكية كانت تحاول أن تفرض سطوتها على الرعية. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الشعر الذي عُرف فيما بعد بشعر التروبادور لم يكن الإنتاج الأدبي الوحيد في هذا العصر، بل كانت فترة القرون الوسطى، من القرن التاسع حتى الرابع عشر، فترة مخاض لكثير من الأنواع الأدبية التي ستنمو وتتبلور، منها المسرحي، والقصصي، والشعري. إن مشكلة هذا الأدب أنه أدب شفاهي، لم يكتب في حينه، كما أنه– مثله مثل كثير من الأدب الشعبي– كان مجهول المؤلف. ومن المهم أن نذكر هنا أن كثيرًا من الأعمال الأدبية كانت ساخرة، وتهاجم السلطة بكل أشكالها، يمكن أن نذكر سردية الثعلب *Le Roman de Renart* (سنة ١١٧٤) التي نجد فيها وصفًا لاذعًا لطبقة النبلاء بغلظتهم وقسوتهم وجشعهم، وفي حكم الثعلب *Le Jugement de Renart* النبيل Noble يمثل شخصية حاكم إنسان، في بعض الأحيان متسلط، ولكنه ضعيف، متنابذ، يحب الحياة، مندفع، خائب، وهذه الصورة انعكاس واقعي لشخصية الملك لويس السابع، ولا ترحم السردية السيدات النبيلات؛ فهن قاسيات القلب، منعدمات الإحساس، شهوانيات، خائنات، ولا ترحم السردية رجال الكنيسة الصغار أو العوام les vilains.

هذا لا يجيب عل السؤال لماذا كابيللانوس؟ لا أنكر أهمية شعر التروبادور، فإنه أول ظاهرة للشعر الغنائي في الأدب الأوروبي باللغة الدارجة vernacular في هذا العصر؛ ففتح بابًا للشاعر الأوروبي لكي يتكلم بصوته، ويعبر عن مشاعره في شكل شعري مقفى ومقطعي، بالإضافة إلى هذا كان ذلك الشعر يُغنى. ولكن لماذا هذا الاهتمام؟ يمكن تقسيم هذه الظاهرة إلى فنين: فن الحب، وفن الشعر. أما بالنسبة لفن الشعر فقد دُرس وبحث المؤرخون في منابع هذا الشعر عند الأندلسيين، وتوصلوا إلى مقارنات في الإيقاع والمقاطع والموسيقي. أما فن الحب عند التروبادور فما زال يحير الباحثين.

وكانت الإجابة النظرية عند كابيللانوس، وربما ذاع صيته بعد أن وُضع في قائمة التحريم سنة ١٢٧٧، أو أنه ارتبط بالكونتيسة ماري دي شامبني، ولكن لا بد أن أشير هنا إلى أن رسالة كابيللانوس لم تُقرأ في رمتها، ولكنها كانت تدخل في إطار أعمال أخرى في شكل نصوص مستلة من الإطار العام للرسالة؛ فكما اتضح من التحليل، فإن الرسالة مليئة بالتناقضات، والكتاب الثالث يجبُّ الكتابين الأولين. ومن هنا كان يحذف تمامًا في بعض الأحيان.

نواجه مشكلة معقدة عند قراءة كابيللانوس لم نواجهها عند ابن حزم. لا يختلف اثنان من شراح الطوق في المنهج القرائي الذي يجب تتبعه عند تناوله. يتبع ابن حزم في تأليفه منهجًا متناغمًا واضحًا وصريحًا لا يتطلب تأويلاً أو تخريجًا؛ فالنص ناصع، سلس في قراءته، بل يتمتع بحداثة جعلت القراء المحدثين ينكبون عليه دون عناء أو مشقة.

أما بالنسبة لكابيللانوس فيختلف الشراح حول تأويل دلالاته، حتى إنهم يقفون في تناقض تام في تفسيره. وقد هز د. ف. روبترسون مجال البحث في ميدان الحب السامي بمقالة عنوانها "ما هو موضوع "عن الحب؟" لأندرياس كابيللانوس" في سنة ١٩٥٣. يفتتح روبرتسون مقاله بقوله:

"هذه المقالة تهدف إلى طرح قضية طبيعة الحب الذي يتناولها أندرياس كابيللانوس في رسالته "عن الحب"؛ فمعظم الدراسات التي تناولته كانت تسلم بوجود شيء يسمى الحب السامي courtly love، رغم كثرة تعريفات هذه الظاهرة التي جاءت مضطربة ومتباينة، سواء في تناولها أو في التوصل إلى أصولها، وأود أن أبرهن من دراسة دقيقة لمقدمة الكتاب، وفصوله الخمسة الأولي أنه لم يعنِ الحب السامي على الإطلاق"(١).

ما يعنيه روبرتسون أننا في عصرنا هذا لا نستطيع أن نفهم خطاب القرون الوسيطة المزدوجة المعني، أو أن نستخرج النصوص من إطارها المعرفي والديني والنظري، ونقرأها منبتة الصلة بروح العصر. ويقول مايكل د. تشيرنيس في مقال في سنة ١٩٧٥ بعنوان "الكوميديا الأدبية لأندرياس كابيللانوس"(٢): إننا حتى اليوم لم نستطع التوصل إلى رأي ناجع بالنسبة لقراءة كابيللانوس؛ ففي القرن الثالث عشر حرّمه المطران تومبييه، بينما نظر إليه في العصر نفسه مترجمه إلى الفرنسية على أنه عمل فكاهي ساخر! أما في عصرنا هذا فقد استقبلت هذه الرسالة على أنها محاولة جادة لتقنين ظاهرة الحب السامي، أو كتاب فلسفي قد يكون بدعة وزندقة، كتاب يرشد المحبين في سعيهم إلى تحقيق مبتغاهم، أو مفارقة تهاجم خطايا الجسد، أو عمل يهاجم المرأة. وبدأت في السنوات الأخيرة الأبحاث الخاصة بطبيعة الحب السامي تقوض أسس هذا الحب نفسه، وتطرح بعض الشكوك حول استقبال المجتمع الأوروبي لما يقال عنه. ليس هناك أدنى شك أن كابيللانوس يتحدث عن الحب، ولكن أي حب؟

(1) D. W. Robertson, Jr., "The Subject of the *"De Amore"* of Andreas Capellanus" *Modern Philology*, Vol. 50, No. 3, pp. 145-161, Feb., 1953.

(2) Micheal D. Cherniss, »The Literary Comedy of Andreas Capellanus«, *Modern Philology*, Vol. 72, No. 3,pp. 223-237, Feb., 1975.

يقترح تشيرنيس قراءة مزدوجة المدخل. إنه يرى أن الكتابين، الأول والثاني يُقرءان من مدخل مفارق ساخر ironically، أما الكتاب الثالث فيقرأ قراءة حرفية تجبُّ الكتابين الأولين. ويرى تيشرنيس أن "عن الحب" كتب بوصفه رسالة تهكمية، تقليد ساخر لما كان كابيللانوس يجده، لا في الحياة، ولكن في الأعمال الأدبية التي كانت تبدع في هذا العصر. إن موضوع التهكم لم يكن النكاح fornicatio أو نظام الحب السامي، أو جنس النساء، ولكن الحب السامي الأدبي، وتقاليده، ومواضيعه الجارية. إن المادة الخام التي يلجأ إليها تأتي من أعمال أدبية متنوعة تعالج بطريقة أو بأخرى موضوع الحب السامي. انتشرت في زمن كابيللانوس أفكار عن الحب، ومواقف أصبحت متوطنة في المجال الأدبي والعاطفي فجمعها في هذه الرسالة. إن التعريفات التي دارت في الكتابات والأبحاث تستخرج عامة من شعر التروبادور، أو من السرديات الشعرية لكريستيان دو تروا أو من رسالة كابيللانوس. ولا عجب أن هذه المادة هي خليط مرتبك، نجد في الكتب الثلاثة كثيراً من الادعاءات التي تثير الضحك، ثم إنه يعرف الحب السامي على أنه لا يستقيم بين الزوجين بناء على قصة تريستان ولانسولوت. لا يلتزم كابيللانوس بخط مستقيم في تفكيره بل يجمع الأقوال كيفما اتفق، ويستخرج العناصر من سياقها ويضخمها أو يقزمها حسب حاجته؛ فعندما يصف الشبق الذي يميز الراهبات لا شك أنه في هذا المضمار يسير في درب الأعمال الشعبية التي كانت تتهكم من رجال الكنيسة ونسائها. هذه الرسالة عمل متهرئ يفتقر إلى المنهج المنضبط الصارم الذي نجده عند ابن حزم في الطوق. ومن أغرب ما نجد في هذه الرسالة الكتاب الثالث الذي ينهال هجوماً على المرأة؛ فهذا الكتاب هو في واقع الأمر دعاية ضد الزواج، يكيل كابيللانوس فيه أفظع اللعنات على المرأة، لم يترك عيباً إلا أسنده إليها. يتهمها بالشبق، والجشع، والنميمة، والعصيان، حتى إن رجلاً حكيماً كان يكره زوجته، ويريد أن يتخلص منها دون أن يدنس نفسه بخطيئة الجريمة، وضع سمًّا في قنينة أنيقة وملأها بأرقى أنواع النبيذ، وقال لها: "يا ألطف خلق الله! حذار أن تمسي هذه

القنينة!": فعندما ترك المنزل أسرعت هي إلى القنينة، ونهلت ما فيها وماتت[1]! من الواضح أن هذه القصة تثير الضحك!

هذه الرسالة تثير كثيراً من الأسئلة التي تركت بعضها دون جواب. هل هي هجوم على الحب السامي بطريقة تهكمية؟ أجد فيها مزيجًا من كل الأنواع الأدبية الموجودة في هذا العصر. ولنا أن نقرأها في إطار أعمال القرون الوسطى الهجينة hybrid، وإذا أردنا أن نفهم بعمق هذا النوع من التأليف فلا بد أن نعود إلى كبار الكُتاب الذين مارسوها مثل رابليه Rabelais، وتشوسير Chaucer، وبوكاتشيو Boccaccio. لا أدعي على الإطلاق أن كابيللانوس يرتفع إلى هذه القمم، ولكنه يمثل روح هذا العصر.

ابن حزم وأندرياس كابيللانوس، بين فن الحب، وطوق الحمامة

ارتبط اسم ابن حزم بأندرياس كابيللانوس في بعض الدراسات، وهناك وجهتا نظر أدتا بالباحثين إلى عقد مقارنات بين الكتابين.

يرى مترجم كابيللانوس إلى الإنجليزية جون جاي باري John Jay Parry أن نظرية الحب- كما ظهرت في جنوب فرنسا- تُظهر بعض الملامح التي لا تفسرها المنابع الموجودة في الثقافة المحلية وعلى رأسها أعمال أوفيد، ويقول باري في مقدمته إن هذا الموضوع مازال مطروحًا، ولم يُقدم له شرحًا مقنعًا حتى الآن (١٩٦٠). ويضيف أن المفسرين قدموا بعض الشروح التي لا تبدو مقنعة، ويرى أن أكثر الشروح منطقية هو أن التروبادور تأثروا بحضارة إسبانيا المسلمة؛ إذ توجد في شعر التروبادور ملامح متعددة مشتركة مع تلك الحضارة؛ حيث مثلت فترة ملوك الطوائف عصر تسامح وتآلف

(1) Capellanus p. 205.

بين المسلمين والمسيحيين، كما كانت فترة انفراج وبحث عن الملذات والترف والنبيذ والحب. وإذا كانت هذه الفترة هي فترة انطلاق وتحرر تم فيها البحث عن ملذات الحياة، فقد فكانت أيضًا فترة انتعاش ثقافي، كان ملوكها يتبنون الشعراء، ويرون أنهم من مظاهر عظمة بلاطهم الملكي، وأن العلاقات بين الدول الإسلامية والمسيحية المتاخمة لها كانت متعددة. وكان الشعراء هم السفراء بين هذه الدول، ويرى أن الحضارة الإسبانية في هذا العصر كانت تعتبر مثالاً للمقاطعات الفرنسية الحافة مثل البروفانس والليموزان. لا ينكر باري تأثير أوفيد الحسي في شعر التروبادور، ولكنه يرى أن ثمة خيطًا آخر موازيًا له، أكثر روحية، مستوحى من أفلاطون، وأنه انتقل إلى الثقافة الفرنسية من خلال ترجمات وشروح العرب. ويضرب مثالاً لهذا المنحى الروحي في الحب، بكتاب ابن حزم طوق الحمامة. واعتمد باري في تحليله للطوق على ترجمة ومقدمة ألويس نيكل الإنجليزية، ولكنه يضيف أن هذا النوع من الحب الروحاني لم يكن قاصرًا على ابن حزم بل كان منتشرًا بين العرب عامة، كما أوضح هنري بيريس في كتابه عن الشعر الأندلسي[١] الذي وصف فيه المرأة والحب عند شعراء الأندلس.

ويعرض مقال للمؤرخة راشيل أريه Rachel Arié، التي تخصصت في دراسة بني الأحمر، آخر ملوك غرناطة، قدمت فيها مقارنة بين طوق الحمامة و شعر التروبادور. واستخلصت التشابهات بينهما في مقالة بعنوان[٢] "Ibn Hazm et l'amour courtois". تنطلق أريه من مقولة ليفي بروفنسال في مقالته بعنوان "عندما قرأت طوق الحمامة مرة ثانية":

(1) Henri Péré, *La Poésie Andalouse en Arabe classique au xie siécle,* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

(2) Rachel Arié. »Ibn Hazm et l'emour courtois«, *Revue de l'Occident musulman et de la. Méditerranée,* No40,. Al-Andalus- Culture et société. pp. 75- 89, 1985.

هذا الكتاب الصغير الذي كتب سنة ١٠٢٢ يفرد على طول صفحاته نظرية في الإبيقورية المثالية يمكن أن تنطبق بحذافيرها على مثيلتها عند تروبادور جنوب فرنسا التي ازدهرت في بدايات القرن الثاني عشر وحتى نهاية القرن الثالث عشر، إذا ما درسنا الاثنتين دراسة مقارنة(١).

أتفق مع جون باري في أن ابن حزم كان منارة للحضارة الأندلسية في عصره، وأنه نموذج لما توصلت إليه هذه الحضارة من رقي في مجال الحب، وأن الأندلس كانت مركز إشعاع لما يتاخمها من مقاطعات أوروبية.

تختلف رسالة كابيللانوس اختلافًا جوهريًا عن الطوق من حيث:

١ – الخلفية التراثية: ينتمي الطوق إلى تراث أصيل وقديم ومستتب، وأُلِّف فيه العديد من الكتب والدراسات عن الحب. وإذا كان ابن حزم يقول إنه لن يسلك طريق الأقدمين، غير أنه لا يستطيع الفكاك من تراث نشأ في ظله، وشكّل ذهنه وذوقه وثقافته؛ فعندما يتكلم عن الحب، لا يستطيع أن يمحو من ذهنه العديد من الكتب العربية التي تناولته. وعندما يقرض الشعر، فإن الغزل العربي القديم يغذي مخزونه الثقافي. أما كابيللانوس فلم يرث نموذجا يهتدي به. فأخذ من كل بستان زهرة وضمها في باقة متنافرة مشتتة.

٢ – التأليف: تفتقر رسالة كابيللانوس إلى المنهج والتناسق في الأفكار والمفاهيم؛ فلا تتسق عنده نظرية في الحب تقاس عليها التجليات المختلفة للتجربة، أما ابن حزم فإنه يسير في خط رسمه لنفسه، ثم حاد عنه عندما وجد أن بعض الفصول لا تتناغم، ثم أعاد ترتيبه.

(1) E. Levi- Provençal, »En relisant le Collier de la Colombe«, *Al-Andalus*, vol.xv, fasc.2, 1950.

٣ – الروح: تسود الطوق نزعة روحية تتغلل كل مظاهر الحياة. الحب عند ابن حزم تآلف بين الأرواح، وتتجاوز هذه الروحية المحبين لتغلف أفراد المجتمع برمته. أما كابيللانوس فلا يستقر على منحى بل يعرض دون تمييز أنواع من متضارية بل متناقضة.

٤ – نظرية الحب: الحب عند ابن حزم واحد، وما سواه ليس حبًا، بل منازع أخرى. يمكن تسميتها بأسماء مختلفة مثل الشهوة أو غير ذلك، بينما يتعدد ويتناقض مفهوم الحب عند كابيللانوس.

٥ – النظرة إلى المرأة: إن ما يُستخلص من كتاب كابيللانوس بالنسبة للمرأة صورة متذبذة ومرتبكة؛ فالكتاب الثالث ما هو إلا هجوم شرس على المرأة، يهدم فيه كثيرًا مما قدم في الكتابين الأولين. أما ابن حزم فلم يفرق بين الرجل والمرأة بالنسبة للحب، ويعكس الطوق احترامه لها، وكانت المرأة في المجتمع الأندلسي، كما يصفه ابن حزم، متعلمة راقية حرة.

٦ – بوح السيرة الذاتية: يتميز الطوق بجانب فريد فيما كتب عن الحب؛ إذ انطلق يتحدث عن نفسه بكثير من الرقة ونبل المشاعر، مما وضع هذه الرسالة في مكانة خاصة بين الكتب التي نظرّت للحب، بينما يقول كابيللانوس إنه ضليع في أمور الحب، فإنه لا يقدم شيئًا مما خبر، ويستشعر الحرج بانتمائه إلى الكنسية.

٧ – مجتمع الرسالة: يقدم الطوق صورة دقيقة للمجتمع القرطبي في عصره، أما كابيللانوس فلم يأت بذكر للمجتمع الذي عاش فيه.

إن المصطلح الذي صكه جاسطون باريس amour courtois مشتق من الجذر cour بمعنى ساحة، ثم أصبح يدل على بلاط الملوك والنبلاء، وكأن هذا الحب لا يتولد إلا في الطبقة العليا من المجتمع، وهذا ليس صحيحا؛ لأن شعراء التروبادور كانو من كل مشرب: منهم النبيل والوضيع، بل منهم البهلونات jongleurs والمغنون menestrels الذين

لم يستقروا في مكان، بل كثير منهم كانوا يتنقلون من قرية إلى أخرى، يقومون على تسلية من يتجمهرون حولهم؛ فتسمية courtois تعطي انطباعًا خاطئًا، خاصة وأن هؤلاء لم يقتصر شعرهم على التغني بالحب، بل كان يتناول كل نواحي الحياة، وانتشر هؤلاء الشعراء في كل أوروبا، في إيطاليا (تأثر بهم دانتي)، وفي ألمانيا المينيسنجر mi-nessänger، وأطلق على هذا النوع من الحب تسمية السامي.

إن الحب السامي أو la fin'amor كما كان يسمى في عصره، (وكان يسمى أيضًا la fol amor)، لم يكن الحب السامي الذي نعرفه اليوم، أو الذي عرفه جاسطون باريس في مقالته الشهيرة، بل كان ظاهرة تجمع كثيرًا من العواطف والتقاليد والمشاعر، بعضها يناقض بعضًا. أشرنا في بداية هذه الفقرة أن هذا الحب الذي كان يتحدث عنه الباحثون لم يكن شيئًا واحدًا، ولم يوجد قبل كابيللانوس من ينظر له؛ إذ لم يسبقه أحد في كتابة نص نظري عن الحب، كما أن التروبادور أنفسهم لم يُنظِّروا للحب. كانوا يبدعون شعرًا فيه بعض التضارب، كما يختلفون فيما بينهم. ومع مر الزمن أخذ مفهوم الحب السامي أو l'amour courtois يتشكل ويتحدد بعيدًا عن الواقع التاريخي الذي نشأ فيه، فأصبح شيئًا آخر غير الذي انتشر في المؤلفات التي كتبت أو أنشدت في القرن الثاني عشر، أو بمعنى أصح، أخذ منها بعض المقومات والظواهر ليصوغ نظرية متكاملة متناغمة تعبر عن أجمل وأسمى وأنبل ما في الإنسان. وجد من قرأ طوق الحمامة هذا النوع من الحب عند ابن حزم؛ فرسالة ابن حزم أصبحت عند هؤلاء القراء البوتقة التي انصهرت فيها مكونات حب جاء بعده في المحيط الأوروبي في القرن الثاني عشر. استشهد الباحثون في نظرية الحب السامي كما توصلوا إليها بعد تحليل الحب السامي أو الحب الكامل l'amour parfait، وهذا النوع من الحب يتميز ببعض المميزات، ويمكن اختصارها في ثلاثة محاور وجدوها عند ابن حزم:

المحور الأولي: عاطفي نفسي: هذا المحور يختص بالمشاعر التي تحرك المحب، والتي تجعله يستسلم استسلامًا تامًا للمحبوب دون طلب مقابل، وأن يكون المحب على

استعداد أن يستمر في حبه حتى ولو رفض المحبوب الوصال، وهذا النمط من الحب أحادي؛ بمعنى أنه يجُبُّ كل أنواع الحب الأخرى، ويتربع سلطانًا على قلب المحب.

المحور الثاني: فكري: بمعنى أن هذا النوع من الحب يؤدي بالمحبوب إلى اكتساب أحسن الخصال وأنبل المشاعر، وأن الغاية المنشودة ليست إشباع الرغبة، ولكن اكتساب الفضائل التي لا بد أن يتحلى بها المحب.

المحور الثالث: بنائي: فالحب السامي تنشأ عنه بنية تراتبية، تصعد من الأسفل إلى الأعلى؛ فالحب تصاحبه مجموعة من الأفعال والعبارات مثل التوسل، والخدمة، والتبجيل، تتعالى بالمحبوب، وترفعه إلى أعلى درجات الكمال.

وجد المحللون تجسيدًا لهذا النوع من الحب عند العرب، وذكر في هذا السياق الجاحظ وابن حزم وابن سينا، وذهب بعض هؤلاء الشراح، مثل موشي لازار Moshé Lazare وليو بولمان[1] Leo Pollman، إلى اختلاف نظرية الحب عند العرب عنها في المسيحية، ورأوا أنه بينما صنفت المسيحية الحب إلى نوعين، الأول هو الحب الإلهي Caritas / Love of God، والثاني الحب البشري Cupiditas / Love of the World، وأنها كانت تعلي الأول، وتحط من الثاني؛ فقد وجدوا أن العرب وحدوا الإثنين؛ إذ لم يجرم الإسلام الحب الجسدي، بل نظر إليه نظرة براجماتية باعتباره جزءًا من الطبيعة البشرية، يتقبلها ويشرع وينظم ممارساتها. وجدوا عند ابن حزم، بالإضافة إلى العلامات المميزة التي يصطبغ بها الحب السامي، الشخصيات المساعدة والمناهضة، كما وجدوا عنده الإسرار بالحب، والتعبير بالإلغاز، استخدام الكناية senhal لحجب اسم المحبوب، خشية النميمة والتشهير بالمحبوب، والرقباء، والخوف من الأوصياء،

---

(1) Leo Pollmann, *Die Liebe in der hochmittelaterlichen: Literatur Frankreichs, Versuch einer historischen Phänomenologie,* Frankfort- S. -Main, Kloster-mann,, go, 360 pp., Anal. Romanica, 18. 1966.

والتوجه للمحبوب في صيغة المذكر، ومناداة المحب بسيدتي ومولاتي. كما وجدوا، أيضاً في التراث العربي، ثلاثة مفاهيم ساعدت على تحديد الإطار الذي ينمو فيه الحب السامي، وهي: الانضباط mezura؛ فللحب قواعد وقوانين لا بد أن يسير عليها، وأن يلتزم بها المحبون. والفتوة jovens، وهي كل الصفات التي لا بد أن يتحلى بها المحب. والظرف cortezia الذي يتحكم في كل مناحي الحياة الجسدية والنفسية.

قدم طوق الحمامة لمن كانوا يبحثون عن منبع هذا النوع من الحب السامي إجابة على تساؤلاتهم؛ فبعدما لم يجدوا له أثراً في ثقافتهم. عثروا على ضالتهم عند ابن حزم؛ فقد جمع أهم المميزات التي يتصف بها المحبين المثاليين في إطار الحب السامي. وربما يوضح ذلك لماذا اهتم القراء الغربيون بكتاب ابن حزم وترجموه عدة مرات؛ فإنه يدخل في تطور الثقافة الغربية، والتعرف على مكوناتها أحسن من المؤلفات التي كتبت في العصر نفسه؛ فقد أوضحت في فقرة سابقة القصور الذي وجدته عند كابيللانوس، وأرى أن الممارسات تسبق– في كثير من الأحيان– التنظير؛ فابن حزم استطاع أن يصف هذا الحب الروحي السامي المتحضر؛ لأنه شهده من حوله، واستتبت جذوره في الثقافة العربية. ورغم أن ابن حزم لم يتعرض للحب العذري فقد جاءت هذه العبارة عند الشراع الغربيين الذين تنبهوا لوجود مثل هذا الحب في مجتمع غريب عنهم مما أثار الاندهاش.

إذا كان مصطلح courtois لا يظهر مسنوداً إلى amour في النصوص القروسطية فإن كلمة cortezia، تظهر في الربع الأول من القرن الثاني عشر في فرنسا. هذا المفهوم كان موجوداً في مصطلحات الشعر، والقصص، والقصائد التعليمية، والسرديات الشعرية، ويقول ألكساندر دينومي[1] Alexander J.Denomy إن هذا

(1) Alexander J. Denomy, »Courtly Love and Courtliness«, *Speculum*, Vol. 28, No. 1, pp. 44 - 63, Jan., 1953.

المصطلح كان يجمع تحت لوائه مجموعة من السلوكيات على المرء- سواء رجل أو امرأة- أن يتحلى بها: مراعاة التحية، التقبيل والسلام عند المغادرة، مراعاة الاستقبال والضيافة، الولاء والوفاء، الطيبة والورع، الدماثة، الكرم والأريحية، المرح، صون العرض.

إن ال courtoisie هي قواعد وتقاليد السلوك الإنساني في مظاهره الاجتماعية. ويبدو لي أن الحب السامي كان مظهراً من مظاهر الرقي الإنساني في القرن الثاني عشر في أوروبا. ويقابل هذا المصطلح ما يعرف في التراث العربي بالظَرف. نجد في هذا التراث مجموعة كتب تتناول هذه الظاهرة، وتضع القواعد التي على الظريف أن ينتهجها ليكون ظريفًا، أي متحضراً.

تحتوي المكتبة العربية الكثير من مصنفات أعلام العرب في الظرف والظرفاء، ونشير في هذا المقام إلى المصنفات في هذا اللون الأدبي عند العرب مثل كتاب أبي الطيب محمد الوشاء (٣٢٥هـ)[1] الموشي أو الظرف والظرفاء،كتاب الثعالبي (٣٥٠هـ) – لطائف الظرفاء من طبقات الفضلاء من أخبار الظرفاء، وكتاب الزوزني (٤٣١هـ)، حماسة الظرفاء من أشعار المُحدثين والقدماء، مثل كتاب ابن عربشاه (٨٥٤هـ) فاكهة الخلفاء في مفاكهة الظرفاء، وكتاب ابن الجوزي (٥٩٧هـ) أخبار الظرفاء المتماجنين، وكتاب للملك الأفضل العباس بن علي الرسولي الغساني (٧٧٨هـ) الوصايا السلطانية ونزهة الظُرفاء وتُحفة الخلفاء ونظم السلوك في الدخول إلى حضرة الملوك، وغيرها.

وللظرف والظرفاء معانٍ في لغتنا العربية؛ فقد أشار إلى معناها اللغويون العرب، ومنهم ابن منظور في معجم "لسان العرب" بقوله:"الظرف: البراعة وذكاء القلب، يوصف به الفتيان الأزوال، والفتيات الزولات، ولا يوصف به الشيخ ولا السيد، وقيل: الظرف حسن العبارة، وقيل: حسن الهيئة، وقيل: الحذق بالشيء، وقد ظرف ظرفًا ويجوز في

(١) نضع بين قوسين تاريخ وفاة المؤلفين.

الشعر ظرافة"، ثم تناول ابن منظور معنى الظرف بقوله: "والظرف مصدر الظريف، وقد ظرف يظرف، وهم الظرفاء، ورجل ظريف من قوم ظراف وظروف وظراف، على التخفيف من قوم ظرفاء، وظراف من قوم ظرافين. وتقول: فتية ظروف أي ظرفاء،.......".

ولا يختلف العرب، أو الأوروبيون عن غيرهم من الشعوب أو الحضارات في الأزمنة والأمكنة المختلفة، ومهما كان المجتمع بدائيًا فإنه يضع قواعد، وتقاليد وطقوس للتعامل الاجتماعي بين أفراده. وكلما اتسعت رقعة التآلف والمعايشة، وارتفع مستوى المعيشة المادي، واغتنى المجتمع ماديًا وثقافيًا، كلما ترققت الأرواح، وتناغمت العلاقات. ونجد في كل العصور نموذج الإنسان المتحضر، الراقي، وتقنن كتب الإيتيكيت etiquette وصفًا دقيقًا لسلوكيات كل مجتمع، وإذا دخل شخص على جماعة وهو لا يحسن الإيتيكيت فإنه يصبح نشاذًا.

إن courtoisie هي الظرف عند العرب، والذي يهمني هنا هو أن الحب كان بابًا من أبواب كتب الظرف؛ فالفرد الذي لا يعرف كيف يحب فإنه يلفظ خارج محيط الظرف ويستهجن. ولا شك أن تقاليد العرب في الظرف، والتي كانت تحكم كل العادات والطقوس من طريقة الأكل واستخدام السواك، واللبس، والتعطر، والاستحمام إلى طريقة المصادقة، والتهادي بالزهور والفواكه. إن المثاليات التي تنضح بها كتب الظرف لا تقتصر على الجوانب الخارجية من البحث عن الجمال في كل مظاهر الحياة، ولكنها تشمل أيضًا الجوانب الروحية، والثقافية. وقد ذكرت في فصل سابق كتاب الموشى الذي يحتوي على فصول تشبه في محتواها وفلسفتها فصولاً من الطوق.

ونحن نعلم مدى الرقي الذي وصلت إليه الحضارة العربية في الأندلس ودرجة الثقافة التي شاعت في أرباعها. لم تأخذ أوروبا من عرب الأندلس التراث اليوناني الذي ترجم في بلاط الملك ألفونسو الحكيم فقط، ولكنها أخذت منها أيضًا هذا الملمس الناعم من الحضارة الأندلسية: الحب السامي وما صاحبه من ترقق في النفوس.

ابن حزم ودانتي (١٢٦٥-١٣٢١) : بين «طوق الحمامة» و«الحياة الجديدة» :

نجد أول إشارة إلى الربط بين ابن حزم ودانتي في مقدمة المستشرق الروسي ديميتري بيتروف، عبر فيها عن إعجابه بابن حزم يقول:

> نعرف ابن حزم (٩٩٤-١٠٦٤) فيلسوفًا، فقيهًا، مؤرخًا، عالمًا في الأخلاق، ونعرف أيضًا الدور الذي لعبه في بلاده، ولكن في الطوق يكشف لنا جوانب أخرى من مواهبه الغنية والمتعددة، ويُظهر أركانًا مختبئة من كيانه: عالم نفس نافذ البصيرة ومتقد الملاحظة، حاك بارع، شاعر رقيق وذو ذوق رفيع، متبصر لعادات وتقاليد معاصريه، نفس أبية وشريفة(١).

بعد هذا الوصف لشخصية ابن حزم كما تكشفت لبتروف في الطوق، يذهب إلى التحدث عن أسلوبه؛ فيرى أنه واضح وبسيط، لا يلجأ للمحسنات البلاغية التي كان يغالي فيها معاصروه من الأندلسيين. ويقول بيتروف إننا أمام رجل رأى أشياء كثيرة، فهم البطولات الإنسانية وانكساراتها، و لم يترفع عن سبر أغوار البؤس البشري، ولكنه في النهاية لم ينته إلى تبني تقشف النساك أو ازدراء الحياة الدنيا، بل العكس، إن أسلوبه غير الملجم بالمحاذير الشرعية، ومقاربته الموضوعية في النظر إلى الناس والحياة تستدعي تأملنا مفكرى النهضة وشعرائها. ويضيف بيتروف عند حديثه عن تأليف الطوق وتقسيمه إلى أبواب ثلاثين، أن المنهج الذي يعرض به ابن حزم مادته بطريقة منظمة تنظيمًا صارمًا تذكرنا بـ الحياة الجديدة لدانتي.

(1) Abu Mohammed Ali Ibn Hazm el Andalusi, *Tauk-el hamama*, publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothéque de Leiden, par D.K. Pétrof, Memoires de la Faculté des Lettres de l'Université Impérial de St Petersbourg, Vol. 199, St. Petersbourg-Ledie, p.X, 1914.

ويؤكد المستشرق الإسباني إميليو غرسيه غوميث التوارد بين دانتي وابن حزم عندما يقول عن كتاب الطوق: "أحسن تواليفه في هذا المجال كتابه عن الحب، المسمى "طوق الحمامة"، ومقامه في الأندلس مقام كتاب الحياة الجديدة "Vita Nuova" لدانتي في إيطاليا، وهو باقة من زهور أريحية من الأقاصيص ومقطعات الشعر والتحليل النفسي الخلقي للحب".

توقفت طويلاً أمام هذه الإشارة، ألَّف دانتي كتابه الحياة الجديدة في مطلع حياته. وهو كتاب صغير الحجم، لم يشتهر في تراثه شهرة كبيرة؛ حيث طغت عليه "الكوميديا الإلهية" الصرح العظيم الذي أبدعه كاتبه في مرحلة تالية، وأصبحت من كبار الأعمال في التراث الإنساني. شغلت الكوميديا الناس، وانكب عليها الشراح، وكُتبت عنها الدراسات في جميع اللغات. وقد شغلت علاقة دانتي بالعرب المشتغلين بالتماس بين الحضارات، ومازالت- حتى يومنا هذا- تصدر دراسات حول هذا الموضوع الذي يبدو مليئًا بالمعضلات الفلسفية والجمالية والتاريخية. يمكن العودة هنا إلى ببليوجرافيا كاملة عن دانتي والإسلام للتعرف على هذه القضية. لن أتعرض لها هنا، ولكن لا بد من الإشارة إلى المناخ الذي كان يسود فلورنسا في الحقبة التي عاش فيها دانتي لمعرفة واستكناه المهاد الذي ألف فيه كتابه الحياة الجديدة.

أود بداية أن أؤكد أني لا أرى أي تواصل بين "الطوق" و"الحياة الجديدة". ومن هنا ستقوم المقارنة على التشابه، والاختلاف بين الكتابين، وربما بين الرجلين.

قامتان شامختان في التراث الإنساني، عالمان كبيران في الفلسفة والفكر، رجلا سياسة انخرطا في حياة عصريهما، كافحا من أجل قناعات سياسية، وجهت حياتهما. انتهى نضال كليهما السياسي بالفشل والهزيمة، ونفيا من موطنهما- قرطبة وفلورنسا- بلا عودة وماتا في المهجر، أُحرقت كتب ابن حزم، وهُدد دانتي بالإعدام حرقًا إذا ما عاد إلى فلورنسا، ولكننا أمام عقليتين متناقضتين: الأول فقيه مبدع في الفكر والتنظير، مؤسس المذهب الظاهري، ودارس للأديان، مؤرخ ذو عقل فذ وحافظة منقطعة النظير،

وكان من كبار نسابي العرب. أما الثاني ففيلسوف، وشاعر مفلق نو خيال فذ في الإبداع العالمي. وبينما ينتمي ابن حزم إلى حضارة بلغت قمة التحقق والرقي، وفي سبيلها إلى الأفول، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية الأندلسية. ينتمي دانتي إلى فترة انبلاج حضارة ستتقدم بالإنسانية إلى قمم جديدة، ألا وهي الحضارة الأوروبية.

يبدو أن بيتروف استشرف في ملاحظته نقطة انطلاق للتنقيب عن التشابه والاختلاف بين كتاب الطوق والحياة الجديدة، أن الكتابين يتحدثان عن الحب من منطلق السيرة الذاتية. كان ابن حزم سابقًا لعصره عندما تناول ظاهرة الحب من ذلك المنطلق، وهو ما لم يحدث في تراثه العربي من قبل، كما كان دانتي أول من تحدث عن تجربة الحب كما يعيشها شاعر ملهم مثله.

يمكن أن نختزل حياة دانتي إليجيري (١٢٦٥-١٣٢١) في ثلاثة تواريخ: ولد في فلورنسا في سنة ١٢٦٥، وبلغ درجة عمدة في المدينة priorat في سنة ١٣٠٠، وتُوفي في رافينا في سنة ١٣٢١ عن ست وخمسين سنة.

كانت فلورنسا في هذا العهد- مثلها مثل غيرها من مدن أخرى في إيطاليا مثل بولونيا - تنشط في مجال المال والاتجار في المواد الراقية مثل الجلود التي ستشتهر بصناعتها حتى عصور متأخرة. ومن علامات غناها أن أول فلورن florin ذهبي صك في فلورنسا وأصبح العملة الأساسية في أوروبا. ولم ينقش على الفلورن صورة البابا أو الإمبراطور بل صورة حامي المدينة القديس سان جيوفاني، من جانب وزهرة الزنبق- رمز فلورنسا- على الجانب الآخر.

لم تكن فلورنسا مسقط رأس دانتي فقط، ولكنها كانت السياق الحيوي لكيانه، كان له فيها أصدقاء وأعداء، كان المحب عن بعد لبياتريتشيا بورتيناري حتى وفاتها المبكرة سنة ١٢٩٠، وبعدها ألف في ذكراها أول أعماله المهمة الحياة الجديدة. وتزوج فتاة من عائلة الدوناتي، وأنجب ثلاثة أولاد، ولكنه كان متوقد الطبع. غازل فاتنات أخريات من الفلورانتينيات، كما يصرح في بداية الجحيم. وفي سنة ١٣١٥ بدأ انتشار

أناشيد الكوميديا الأولى، واشتهر بأنه الشاعر الأعظم summo poeta، ولكنه كان قبل كل شيء فلورانتيني. تفيض الكوميديا بهذا الشعور الجارف للتعلق بمدينته، وبحنقه على الذين طردوها وحنينه إليها، تتشابك كل حياته مع تاريخ فلورنسا، وهذه الحياة هي بدورها نتاج للصراع الأوروبي القديم بين البابوية والإمبراطورية.

اتسعت المدينة حتى بلغ تعداد سكانها ثمانين ألفًا، في عصر دانتي - أي ثاني مدن أوروبا تعدادًا بعد باريس، وواكبت زديادة أعداد السكان إنجازات معمارية عظيمة؛ حيث لا تزال الأسوار التى صممها المهندس الفلورانتيني أرنولفو دي كامبيو Arnolfo di Campio (١٢٤٥-١٣٠٢) من أعظم الإنجازات في هندسة المدن. ومازالت فلورنسا تجذب الزوار لجمالها المعماري والفني إلى يومنا هذا. أدى ذلك إلى اقتناع دانتي أن المدينة "città" تستطيع أن توفر لأهلها الرخاء والازدهار إذا أحكمت إدارتها. وكان لفظ città ذا قيمة عالية بالنسبة لدانتي، ومن هذا المنطلق انخرط في خدمة مدينته. احتدم في ذلك الوقت الصراع بين الجيلف Guelphs والجيبلين Ghibellines، وهما أسرتان قديمتان جرمينيتان الولف Welf والفيبلنجن Weiblingen، وتضخم هذا الصراع العائلي مع الزمن، وأصبح صراعًا بين البابوية والإمبراطورية. وانقسم الجيلفيون إلى "البيض" (مؤيدي الحكم الإمبراطوري)، و"السود" (مؤيدي حكم البابا). وانضم دانتي إلى حزب الجيلف البيض، وارتقى في سلك إدارة المدينة إلى أن بلغ مرتبة عمدة Podesta، أحد ستة أعضاء في مجلس حكم المدينة، وكان الجيلف "البيض" يحكمون المدينة وقتها. وعندما تقدم البابا بونيفاس الثامن Boniface VIIIلغزوها سنة ١٣٠١، أوفدت المدينة وفدًا لمفاوضته، وكان دانتي بين هذا الوفد. وفي أثناء غيبته انقلب الجيلفيون "السود" على "البيض"، وانتزعوا الحكم. وعندها استدعاه حكام المدينة الجدد "السود"، للمثول أمام محكمة لمواجهة اتهامات وجهت إليه، إلا أن البابا بونيفاس الثامن احتجزه في روما. وفي غيبته حكموا عليه بالنفي سنتين، وغرامة كبيرة. ولما تغيب ولم يسدد الغرامة، أثبتوا عليه أبشع الجرائموحُكم عليه بالإعدام حرقًا في ١٣٠٢. وفي

١٣١٥ انقلب نظام الحكم في فلورانسا مرة أخرى، وأصدر مجلس المدينة عفواً عمن سبق نفيهم، ومنهم دانتي، بشرط إعلانهم التوبة والاعتذار عما اقترفوا من أفعال، وسداد غرامة مالية عالية، فرفض دانتي الامتثال، وبناء على ذلك أيدت المحكمة حكم الإعدام، بل شددت الحكم ليمتد إلى أولاده الثلاثة. وكان دانتي قد هرب من روما، وظل تسع عشرة سنة في المنفى، ولم يطأ فلورنسا بعدها. وأمضى دانتي السنوات الثلاث الأخيرة من حياته في ضيافة جويدو دا بولينتا Guido da Polenta الذي عرف له التاريخ احتضانه الشاعر العظيم وأولاده في نهاية حياته. توفي دانتي في رافينا، ودفن فيها، دون أن يرى موطنه الحبيب. ورغم صلف العيش في بدايات النفى (يبدو أن الأمور استقرت به فيما بعد في فيرونا، ثم في رافينا) تفرغ دانتي للكتابة الإبداعية. (فى سنة ٢٠٠٨ ألغى مجلس مدينة فلورانسا الحكم بإعدامه، وأصدر عنه عفواً عاماً شاملاً !!)، ومن اللافت أنه رغم النزاعات التي كانت تلتهم فلورنسا، فإن المدينة استمرت تبني نفسها، فتأسست الجماعات المهنية guilds التي ساهمت في إرساء نمط من النظام الاجتماعي الذي أنعش الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

لقد ألَّف في سنة ١٣٠٤ كتاب *De Vulgari Eloquentia* أو في بلاغة العامية، وهي رسالة عن فضل العامية على اللاتينية في كتابة الشعر، وبعدها ألَّف *El Convivio* المأدبة، وهو عمل يُعلي من أسلوب القصيدة الغنائية الطويلة التي تسمى canzone أغنية، واستشهد فيها بعدد من قصائده للتمثيل على هذا النوع. وفي ١٣٠٨ ألَّف باللاتينية رسالة بعنوان *La Monarchia*، يعالج فيها العلاقة المثالية التي يجب أن تقوم بين الإمبراطورية والبابوية، وقد حثه على كتابة هذا العمل ظهور هنري دو لوكسمبورج بوصفه مرشحاً لتوحيد إيطاليا وإرساء السلام والاستقرار. ولكن في هذا الوقت نفسه كان دانتي قد شرع في عمله الأساسي الذي أطلق عليه اسم كوميديا *Commedia*، وهذا المصطلح كان يعني بالنسبة إليه عملاً يبدأ بالشقاء وينتهي بالسعادة: رحلة

الأرواح من عذاب أليم في الجحيم إلى النعيم في الفردوس، ولكن في كل هذه الأعمال كان صوت دانتي الفلورانتيني هو أنين المنفي؛ فيقول في رسالة عن بلاغة العامية:

"لا لا يستحق الرثاء، لا يستحق الشفقة في كل العالم، أكثر من أولئك الذين يذوبون أسىً في المنفى. إنهم لن يروا أوطانهم إلا في الأحلام".

تعد الكوميديا- التي أضاف إليها جيوفاني بوكاتشيو صفة الإلهية بعد قرنين من تأليفها- في نظر كثيرين، هي أعظم قصيدة منفردة كتبها شاعر واحد، وهي قصيدة الإجلال والثناء التي وعد بها بياتريتشيا بورتيناري في نهاية الحياة الجديدة. انتهى دانتي من نسخ الجزأين الأولين من الكوميديا في سنة ١٣٢١، وبدأت تنتشر، ويعترف العالم بعظمة هذا الشاعر الفذ.

عاش دانتي بين نهاية القرون الوسطى، وبداية عصر النهضة، وصور العالم كما تشكلت صورته في التراث الكلاسيكي والقروسطي. شهد عصره صراعات سياسية ودينية كبرى، وتسلل هذا الصراع إلى الكوميديا في ثوب من الرموز، تشمل الكنيسة والدولة على السواء؛ فالكنيسة- بيت الله- نخرها الفساد، وأصبحت في أشد الحاجة إلى إصلاح. وحاولت جماعة الرهبان المستجدين mendicant orders أن تدفع الكنيسة إلى أن تنحو منحًى روحيًا، إلا أنهم فشلوا وطالهم الفساد. عبر دانتي عن هذا الصراع في الكوميدي في أكثر من موضع من الجحيم والمطهر. أسقط دانتي شخصيته على التقاليد الأدبية، واستطاع بعبقريته أن يعبر عن "عشرة قرون من الصمت"، عبر عما يشق التعبير عنه. نرى رجلاً مفرداً يناطح عشرة قرون. تكمن في القلب من رؤيته للحب، والنظام والخلاص أكوار من الضوء جمعت كل تناقضات عصره، تصطك ببعضها، تدور حول بعضها بعضاً، وتصنع مجرات وأشكالاً. يضع دانتي قراءه أمام نصوص غاية في الصعوبة والكثافة الدلالية. وقف الكثيرون في حيرة أمام هذا الشعر،

ومن بينهم جوتيه نفسه، ولا شك أننا في حاجة إلى دليل ينير لنا الطريق مثلما قاد فيرجيل دانتي في رحلته من الجحيم إلى الفردوس.

من أين تأتي مشقة قراءة دانتي؟

لا نستطيع أن نشرع في قراءة دانتي دون أن نستعد نفسيًا وعلميًا وعمليًا على خوض هذه التجربة. بداءة يجب أن نتأمل كيف يختلف عنا دانتي وليد القرن الثالث عشر.

وقد نستعين هنا بتشارلز سينجلتون، كبير شراح دانتي، الذي وضع بعض المبادئ الأساسية التي لا غنى عنها قبل مقاربة شعره:

١ - يسير دانتي على هدي العقيدة المسيحية كما وضعها آباء الكنيسة مثل ألبير الكبير، والعلماء المدرسيون مثل القديس توماس الإكويني.

٢ - إن عالم القرون الوسطى الذي انتهي بدانتي، قبل عصر النهضة والتنوير، كان يسير على نموذج مختلف عما نألفه الآن؛ ففي ذلك العالم تتكلم الأحداث والأشياء، هي كلمات في كتاب الخلق. هي أشياء وعلامات في آنٍ واحد. تتآلف في ترتيب نحوي بحيث تشكل عندما تتجمع كتابًا هو كتاب العالم؛ فالعالم والكتاب المقدس يشكلان الوحي الإلهي: كتابان كُتبا من أجلنا، وعلينا أن نقرأهما دون أن نستنفد دلالاتهما في السعي إلى امتلاك الدلالة الروحية أو الأليجورية للنص المقدس والدلالة الرمزية للكون، والدلالة الماورائية.

٣ - لا تفهم الجمل مجزأة، ولا يفهم العمل قبل الانتهاء من قراءته؛ فلا يتكشف النص الكلي إلا بعدما يتراكم في الذاكرة، ولا تتضح علامات الأشياء إلا بعد أن تحفظ في الذاكرة.

يمثل كتاب الحياة الجديدة أول طريق دانتي في الإبداع، يضم هذا الكتيب الصغير بين دفتيه تجربة إنسانية فريدة: قصة حب ألهبت قلب طفل، ثم أودع الشاعر الشاب في هذا الكتاب ذكرياته عن الحبيبة التي اختطفها الموت في شرخ الشباب قبل أن تتجاوز الرابعة والعشرين. بدأت القصة عندما رأى دانتي- وهو في التاسعة من العمر- طفلة صغيرة في نفس عمره، سائرة في الطريق بصحبة أمها، سكنت بياتريتشي بورتيناري Beatrice Portinari فؤاد دانتي، ولم تتركه حتى وفاته.

الحياة الجديدة La Vita Nuova، دلالة العنوان

اختلف الشراح حتى يومنا هذا على دلالة هذا العنوان؛ فقد يدل على "حياة تجددت" بالحب، أو على أنه "الحياة الشابة"، بناء على نص في البيت الخامس عشر من المطهر. وقد تتبع ألبرتو كاساداي عبارة vita nova في النصوص المسيحية، في دراسة[1] نشرها سنة ٢٠١٢، فوجدها عند القديس أوغسطين، وهوج دو سان فيكتور، وريشار دو سان فيكتور، وبعض الكُتاب المسيحيين في القرون الوسطى، بينما لم تظهر عند الكُتاب الكلاسيكيين ولا العلمانيين، ويبدو أنها تشير إلى ميلاد جديد بعد الهداية[2]، في السياق المسيحي، أو عند منح حياة جديدة من المسيح، وفي لحظة التعميد بصفة خاصة. ويستنتج كاساداي أن دانتي كان يشير إلى أن قصة الحب الخارق التي يقدمها، وإلى نصوص لاتينية من العهد القديم ومن إنجيل لوقا، تمثل ميلادًا جديدًا لصاحبها. ويستخرج الشارح، واتفق مع كاساداي أن دانتي ينسج

(1) Alberto Casadei, »Incipit Vita nova« *Chroniques italiennes*, web, 23, 2 / 2014

(٢) قد يقابل ذلك لفظ Born Again الذى يستخدم فى الولايات المتحدة عندما يهتدى الشخص المسيحى بالميلاد إلى "المسيحية الحقة"، ويتكشف له ميلاد إيمان عميق.

الخطاب الديني بالخطاب الغزلي. وبعد وفاة بياتريشيه يتحول إله الحب الذي كان يخاطبه، إلى المسيح في صورة بياترتشيه المتجلية، الصاعدة إلى السماء. ويقول آلبرتو كاساداي في نهاية بحثه، إنه لا يعني حياة جديدة بالنسبة لحياة قديمة/سابقة، بل بداية صاعقة لمسار رمزي وتعليمي، ولكنه يؤدي في النهاية إلى كشف جديد عن طبيعة تلك التي يقدسها. وعلى الشاعر أن يتغنى بالمرأة المعجزة، ومن خلالها بالمسيح. ويمكن أن يفسر أيضًا العنوان في إطار الأسلوب الجديد stil novo الذي اشتهر في هذه الفترة، وكان دانتي من أهم ممثليه، وهو أسلوب في التأليف الشعري يؤكد سلطة الحب، ويعلي مكانة المرأة.

ننتقل الآن إلى افتتاحية الكتاب، يفتتح دانتى الكتاب قائلاً:

> In quella parte del libro de la mia memoria ،dinanzi a la quale poco si potrebbe leggere ،si trova una rubrica la quale dice: INCIPIT VITA NOVA. Sotto la qual' io trovo scritte le parole le quali è mio intendimento d'assemprare in questo libello; e se non tutte ،almeno la loro sentenzia(١).

> في هذا الجزء من كتاب ذاكرتي- الذي لم يجد شيئًا يذكر قبله- اكتشفت فصلاً بعنوان"هنا تبدأ الحياة الجديدة"، هذا الفصل يحتوي على كتابات أزمع جمعها في هذا الكتيب، وقد لا تكون حرفية على الأقل سأذكر ما تحتويه من معان.

يأخذنا الشاعر إلى الماضي؛ حيث يقدم التجربة التي ملأت كيانه، وشغلت ذهنه وقلبه. جمع في هذا الكتاب ما قرضه من شعر في التغزل بالحبيبة، ويقص ملابسات

(1) Dante Alighieri, *La Vita nuova,* http:// www.classicitaliani,it/dante/prosa/vitanova-casini.htm#1.

نظمه، بالإضافة إلى تحليل بنية القصائد التي تضمنها. بدأت القصة وهو في التاسعة، سنة ١٢٧٤، وامتدت حتى وفاة بياتريتشيه سنة ١٢٩٠. يقدم دانتي سيرة تجربته العاطفية النفسية على مدار هذه السنوات الستة عشر، منذ أول لقاء بالحبيبة، حتى وفاتها.

كان حب دانتي لبياتريتشيه "من بعيد"؛ إذ كان لأسرتيهما مشاريع أخرى، وفقًا لأعراف ذاك العصر؛ ففي سنة ١٢٧٧ تقدمت أسرة دانتي لخطبة جممة ديمانيتو Gem-ma Dimanatto إحدى فتيات أسرة دوناتي، لم يكن دانتي بلغ الثانية عشرة، وكانت الخطيبة في العاشرة. وكانت الخطبة في هذا المجتمع ملزمة، وكان فسخها يستلزم الثأر من الحانث، وتم زواجهما بعد ثماني سنوات، وأنجبت له ابنة وثلاثة صبية. ولم يرد ذكر لزوجته في أعماله رغم استمرار حياتهما الزوجية حتى في سنوات الغربة والتشريد التسع عشرة الأخيرة من حياته. يقول مؤرخ الأدب س. ج. لويس إن هذه الزوجة الوفية أعطت لدانتي الذريعة الأساسية الشعرية لكي يتحول إلى تروبادور لا يستطيع أن يفعل شيئًا إلا أن يحب عن بعد.

تدور المناقشات والاستنتاجات حول حقيقة هذه الحبيبة، هل وجدت فعلاً امرأة اسمها بياتيرتشه بورتيناري؟ وهل فعلا أحبها دانتي ؟ تحوم كثير من الشكوك حول ذلك؛ فمثلاً يذهب كورثيوس إلى أن بياترتشيه بورتيناري ليست سوى كائن خيالي من صنع شراح دانتي المتأخرين مثل بوكاتشيو، بينما لم يرد لها ذكر عند معاصريه من الشراح، ورغم ذلك يعترف كورثيوس أن مؤرخي فلورنسا يقرون بوجود بياتيرتشيه بورتيناري.

ويطرح هذا التشكك السؤال، هل هذا الكتيب سيرة ذاتية عاطفية يمكن أن نقرأها على خلفية تاريخية تؤكد أو تنفي بعض الوقائع، كما نقرأ الطوق؟ أرى أن الإجابة هي بالنفي؛ إذ تحولت بياترتشيه إلى إليجوري، حمّلها دانتي عناصر رمزية وغنوصية وفلسفية ودينية متعددة، بالإضافة إلى أن هذا الكتيب له صفة خاصة: إنه عمل فني

شعري مغلف بالدلالات الماورائية يحلق بنا في عوالم موازية لعالم الواقع. يعود دانتي في هذا الكتيب إلى "كتاب الذاكرة"، كما يسميه، ليعرض فيه ما قال من غزل في حبيبة، تركت هذا العالم وأصبحت تعيش في وجدانه وخياله، أصبحت بياترتشيه مكونًا من مكونات المخزون التخييلي للشاعر الذي سوف يعود إليه عند كتابته الكوميديا.

يتكون هذا الكتيب من اثنين وأربعين فصلاً تتخللها إحدى وثلاثون قصيدة، بالإضافة إلى تعليقات شارحة تتلو القصائد. هذا النوع من التأليف يطلق عليه تسمية prosimetrum أو النثر- شعري، ولا يطلق هذا الاسم إلا إذا كانت الأجزاء النثرية والشعرية من إبداع المؤلف نفسه، لا يتعدى النص الحدود الزمنية والمكانية لقصة حبه. ومن هذا المنحى يعتبره الشراح سيرة ذاتية لمرحلة طفولة دانتي وشبابه المبكر، غير أني أرى أنه يصعب إطلاق تسمية "سيرة ذاتية" على هذا النص؛ إذ لا بد من تحديد المحتوى الموضوعي للكتيب قبل قبول هذا التصنيف، ما تعريفنا للسيرة الذاتية؟ هل هي تعريف بكاتبها الذي يكشف فيها عن حياته في مسيرتها عبر السنين؟ يذكر فيها الأحداث التي وقعت له، والأشخاص الذين كان لهم دور في هذه الحياة؟ هل يجب تطابق داخل النص مع ما حدث خارجه لكي يحق لنا أن نسميه السيرة الذاتية ؟ إذا ارتضينا هذا التعريف فإنه لا ينطبق على الحياة الجديدة، لا يتحدث دانتي في هذا العمل عن أحداث حياته، بل يقدم تجربة نفسية، روحية، شعورية، غزلية، تقرب التجارب الصوفية. ومنذ الفقرة الأولى يضعنا في العمق من نفسه؛ فهذا الكتيب فصل من فصول الذاكرة لا يجد قبله شيئًا فيها.

هل عرف عصر دانتي مثل هذه السيرة الذاتية؟ ذكر دانتي كتابين من كتب العصور القديمة تحدث فيهما صاحباهما عن نفسيهما، هما بوويسيوس Boethius في كتابه مواساة الفلسفة *De Consolatio Philosophiae*، والآخر الاعترافات للقديس أوغسطين. كتب بوويسيوس المواساة وهو سجين في عنبر الإعدام، في شكل حوار بينه وبين الفلسفة. أما الاعترافات فهو عمل ضخم في ثلاثة عشر مجلداً يحكي فيها

القديس أوغسطين مساره من الوثنية إلى المسيحية، ويرى دانتي في هذين العملين الدوافع التي تسمح للمرء أن يتحدث عن نفسه، إما للدفاع عن نفسه أمام النقاد والنمامين، وإما كي يضيء الطريق أمام الآخرين، ويهديهم إلى الصواب، وربما يهدف دانتي إلى تقديم خبرته للمحبين، وأن يهديهم صواب الطريق.

يسلك دانتي ثلاثة مسالك في تدبيج "كتاب الذاكرة": فهناك أكثر من كتاب يُنقل منه، وأكثر من يد تكتب. نجد دانتي الشاعر يتغنى بقصائده، ثم هناك دانتي الناقد الذي يشرح ملابسات القصائد التي أبدعها، وآخرهم دانتي السارد الذي يغوص في أعماق نفسه ليكشف ما يموج فيها من مشاعر وعذابات وصراعات.

ومن هنا جاءت الفصول ثلاثية البنية: في كل فصل يقص حدثًا، غالبًا ما يتعلق بالتجربة العاطفية، تليه قصيدة تعبر عن الحدث، ثم أخيرًا تعليق شارح للقصيدة يحلل تركيبها.

إن هذا العمل يتميز بكونه عملاً جامعًا شاملاً، ومن الواضح أن دانتي كان يهدف إلى جمع ديوان مختارات من شعره الغزلي الذي أبدعه قبل تأليف هذا الكتيب، فاختار خمسًا وعشرين سونيته، وثلاث أغنيات canzoni، ومقطعين من أغنية، ومقطعًا واحدًا من أغنية أخرى وبالادة ballade، ومثل ذلك كل أنواع شعره ممثلة فيما عدا السيرفنتيسي sirventese. تحتل السونيته مكان الصدارة بين الأنواع الشعرية، وأعطاها مكانة مميزة لم يبرحه حتى العصر الحديث. ويمكن أن نتتبع في التطور الذي تسير عليه القصائد خطًا ينطلق من الشعر الغنائي البلاطي حتى انبثاق الأسلوب الجديد dolce stil nuovo الذي سيميز أعمال دانتي الشعرية فيما بعد.

كما ذهبنا سابقًا فإن "الحياة الجديدة" ليست سيرة ذاتية تاريخية، ولكنها سيرة نفسية روحية لا تخرج عن حيز التجربة العشقية وما يتصل بها، يغفل الزمن الذي لا يحتوي أحداثًا من الحب، لا قيمة للزمن الكرونولوجي؛ ففي الفصل الأول، مثلاً، يقص

اللقاء الأول بينه وبين بياتيرتشيه، كلاهما في التاسعة من العمر، هي في بدايته، وهو في نهايته. يليه الفصل الثاني الذي تقع أحداثه بعد تسع سنوات، وكأن شيئًا لم يحدث في هذا القسط من الزمن؛ فالمساحة النصية لا تتواءم مع عدد السنوات؛ النقلات الزمنية لا تشير إلى تواريخ معينة مثل "بعد بضعة أيام..."، أو "فيما بعد..."، تندر الإشارة إلى أحداث معينة مثل ذكر وفاة والد بياتريتشيه في الفصل الثاني والعشرين. ولا بد أن ننظر إلى الزمن عند دانتي نظرة مختلفة عن نظرتنا إلى الزمن الواقعي الملموس، لا علاقة بين المساحة النصية والمساحة الزمنية، ومن اللافت أن الكوميديا الإلهية لا تستغرق سوى ثلاثة أيام، من الجمعة الحزينة إلى أحد النور، يوم قيامة المسيح؛ فالزمن في كتيب الحياة الجديدة زمن نفسي؛ بمعنى أن وصف اللحظة، أو الاستيقاظ من النوم واستعادة الحلم، أو وصف الرؤية التي لا تسغرق إلا ثوان قد يمتد على عدد من الصفحات؛ فالزمن مبهم، ومن الصعب تتبعه بطريقة منطقية.

وإذا كان الزمن يمثل إشكالية في كتيب دانتي ويبدو مذبذبًا؛ فالمكان لا يقل عنه ارتباكًا، لا يخفي علينا أن المكان الرمزي يهيمن على الكوميديا، ويستحوذ على شرحها وتأويلها، كذلك بدت معالجة دانتي للمكان في الحياة الجديدة غامضة.

يبدو لنا في البرهة الأولى أن المكان يتميز بالغموض والإبهام؛ إذ لا يذكر دانتي اسم المدينة التي تقع فيها أحداث قصته[1]. وتكررت الإشارة إلى هذا المكان على أنه "المدينة المذكورة La sopradetta cittade، وتتردد هذه العبارة في النص كلازمة متكررة، تتردد كالصدى كنوع من السر المكنون في شكل من التذبذب بين الكشف والإسرار. ومن اللافت فعلاً ألا يذكر- ولو مرة واحدة- اسم فلورنسا في هذا الكتاب الذي يدعي أنه كتاب الذاكرة.

(1) Michel J. Viegnes,«Space as Love in in the *Vita Nuova*,«*Lectura Dantis*, Number 4, 1989.

يدل إغفال دانتي للتفاصيل المادية في وصف محيط قصته على أن العالم الخارجي لا يعني الكثير بالنسبة لقصته، يمكن أن نرى في هذا الإهمال شيئًا موجبًا؛ إذ قد يوحي بالعالمية، هذه المدينة التي تقع فيها أحداث هذه الدراما النفسية، يمكن أن تكون أية مدينة في أي زمان، والمحب قد يكون أي إنسان. إن إغفال التفاصيل الدقيقة للمكان تضع القارئ في فضاء يشبه فضاء الأحلام والرؤى، ويضفي على النص غلالة من الغموض والتداخل بين الفيزيقي والميتافيزيقي. كما نجد نواعًا من الموازاة بين المدينة والقلب، بين الميكروكوزموس microcosmos والماكروكوزموس macrocosmos؛ حيث يختلط الواقع الخارجي بالداخلي، ويعترف دانتي في أكثر من موضع أنه يفقد الإحساس بالمكان، ولا يعرف أين هو، ويردد أكثر من مرة هذه الحيرة.

من الغريب أن دانتي، وهو لا يهتم بوصف المكان، فإنه يعمد إلى إثبات المسافات بين الأشياء؛ فإنه مثلاً يضع المرأة الوسيطة بينه وبين بياتريتشيه، في منتصف المسافة بينهما، كما يقسم المدينة إلى نصفين متساويين. قد يعكس هذا التناول، في عرض المكان، رمزية الأعداد التي ينبني عليها الكتيب؛ فالكمال الهيكلي في تقسيم المكان يعكس الكمال الذي يقسم به النص، كما يعكس الكمال الكوني.

وقد لاحظ شراح دانتي إضفاءه معاني رمزية للمواقع الهندسية في خطابه، احتل فيها المركز مكان الصدارة؛ فقد احتار الشراح مثلاً في تفسير فخر إله الحب بوضعه الجغرافي في الفصل الثاني عشر:

Ego tanquam centrum circuli cui simili modo se habent
Circumferentiae autem non sic...

"أنا مثل مركز الدائرة على مسافة متساوية من كل نقاط محيطها، ولكنك أنت لست كذلك".

وقدم الشراح بعض التفسيرات لهذا القول الملغز على أن مركز الدائرة هو الكمال الإلهي، كما نجد في مواضع أخرى من الكتاب أن بياتيرتشيه توصف بأنها هي مركز المدينة خلال حياتها على الأرض. وينتظم حولها الفضاء الأرضي والفضاء السماوي، إلا أن بياتريتشيه لا تنتمي كلية إلى الأرض، بل هي حلقة الوصل بين العالم السفلي والعالم العلوي. ونرى أخيراً أن دانتي نسج المكان في الكتيب بالحب؛ فالمكان مثل المرآة تنعكس عليه الطبيعة الإلهية، هي رحلة دانتي إلى العالم الآخر في الكوميديا، ولكننا نرى في الحياة الجديدة إرهاصات للدلالة الميتافيزيقية للمكان؛ فبفضل الحب الإلهي يكتسب المكاني الأرضي تناغمًا روحيًا؛ حيث إن الحب الإلهي يحيل دون انفصام الفضاءين. وبهذا المعنى يمكن القول إن المكان في هذا الكتاب هو استعارة للحب.

وتسير القصة على بنية ثلاثية؛ فإذا أغفلنا الافتتاحية التي تتألف من أربعة أسطر نجد أنه قسم كتابه إلى ثلاث مراحل: الأولى من خمسة عشر فصلاً، يصف حالة الوجد الأولى وتنقية الحواس؛ تليها الثانية في تسعة فصول، تقدم مرحلة التأمل الروحي وشعر المديح أو التسبيح loda؛ والأخيرة من خمسة عشر فصلاً تنتقل من التأمل الذهني إلى الحب الإشراقي.

إذا نظرنا الآن إلى بنية هذا الكتيب فسنرى أن أهم ما يميزه هو الرؤى والتخيلات والأحلام التي تتكرر بتناغم في قصة الحب. تختلف الرؤية عن التخيل وعن الحلم، تعطي الرؤية بعداً بصرياً للأشياء؛ فالرؤية هي مرحلة بين الواقعي والمتخيل؛ ففي الرؤية يتصور المرء أنه يرى شيئًا حقيقيًا، ولكنه مستبعد في الحدوث؛ أما المتخيل فإنه لا يتجاوز الحد النفسي الواعي ويحدث في الصحو؛ والحلم هو ما يراه النائم، وقد يتذكره عندما يفيق أولا يتذكره. ويصف دانتي في هذا الكتيب جميع هذه الحالات، ولكنها مرتبطة بحالة الوجد التي يحياها. وإذا كنا نميز بين الرؤية الحقيقية والرؤية في الحلم فدانتي يساوي بينهما، فيستخدم في الحالتين كلمة "ظهر" apparire مع كل ما يرتبط بهذا اللفظ من دلالات صوفية.

في الفصول الثلاثة الأولى، يصف دانتي اللقاءين الأولين له مع بياتيرتشه، وتفصل بينهما تسع سنوات. يتألف السرد من ملاحظات عن تفاصيل أحداث معينة وقعت في الماضي، مختارة ومؤولة. الأول يصف تولد الحب الذي ينطلق من رؤية البصر لجمال الفتاة. تظهر بياتيرتشيه، غالبًا، في ثوب قرمزي، يصفه الشاعر بأنه لون نبيل، يشير إلى التواضع والرصانة. تتسارع مشاعر دانتي عند هذا اللقاء في إيقاع ثلاثي: فالقلب يرتجف، والمخ يحتار، والجوف يبكي. يهدف هذا الوصف الثلاثي إلى توضيح ما يلم بالمحب عند وقوع الحب، ويصاحب كل انفعال نص باللاتينية سيظهر من جديد في المطهر من الكوميديا، كأن هذا الكتيب مقدمة للكوميديا حيث تتكرر بعض عناصره في الكوميديا لاحقًا. يوضح تحليل دانتي لطبيعة الحب الذي استحوذ عليه في هذه اللحظة إلى أنه أصبح سيده ومولاه.

تمر تسع سنوات قبل أن يرى دانتي بياتيرتشه مرة ثانية، تظهر هذه المرة في ثوب أبيض، وتسعده بالتحية. وعندما يعود إلى غرفته يقول:

> "انغمست في التفكير في هذه السيدة الراقية، فغلبني النعاس، فتبدت لي رؤية رائعة، تغلفت الغرفة في سديم قرمزي اللون، ظهر في وسطه سيد ذو مظهر رهيب إلا أنه يشع بالبهجة... ومن بين ما قاله: "أنا سيدك الأعظم". وبين ذراعيه كان يحمل ما تبدى لي شخصًا عاريًا مغلفًا بشرشف كأنه ملطخ بالدماء، وعندما تمعنت في الشخص تعرفت على السيدة التي حيتني بالأمس. وكان من يحملها بين ذراعيه يمسك في يده شيئًا يحترق في لهب من نار، وقال لي: "هذا قلبك". وعندما همَّ أن يبرح مكانه تصورت أنه سيوقظ النائمة، ولكنه أطعم ما كان في يده للنائمة التي أكلته متوجسة، ثم بعد برهة تحولت بهجته إلى

بكاء ونحيب ورفع السيدة بين ذراعيه وهو ينهمر في البكاء وصعد إلى السماء"[1].

لا بد أن أتوقف عند هذ الرؤية التي قد تبدو غريبة، فإنها تنتمي إلى موتيفة أسطورة "القلب المأكول" le coeur mangé التخييلية légende، هي قصة قديمة تعود أصولها إلى التراث الفولكلوري الشعبي، وأول ظهور لها في الأدب الكلتي، في القرن الحادي عشر، في قُصاصة من سردية تريستان وإيزولدا، ثم انتشرت في القرون الوسطى، وامتدت حتى القرن التاسع عشر. تقوم عقدة قصة القلب المأكول على انتقام الزوج من عشيق زوجته. عندما يكتشف الزوج خيانة زوجته، يقتل حبيبها، وفي رغبته الانتقام يطعمها قلب حبيبها دون أن تعرف، وعندما تكتشف الحقيقة تُقْدِم على الانتحار قفزًا من شرفة القصر.

حيرت هذه الرؤية شراح دانتي؛ حيث إن هذه القصة تنتمي إلى تيار الحب السامي الذي ظهر في القرون الوسطى la fin amor، والتي وجدنا أن كثيرًا منها لم يكن حبًا عفيفًا ساميًا، بل ينتمي إلى الحب الحسي، وفي كثير من الأحيان إلى الحب الزاني، وكان هذا الزنا مقبولاً من قبل المجتمع آنذاك. يقول بعض الشراح إن الزوج بدأ يبحث عن الانتقام من العشيقين، فلجأ إلى هذه الحيلة الدموية. ولكن ماذا تعني هذه القصة في إطار الحياة الجديدة التي تمثل تتويجًا للحب السامي وتطهيره من الشوائب التي ألمت به في العصور السابقة؟

بعد أن يفيق دانتي من سباته، يحاول استحضار رؤيته التي يحار في تفسيرها، فينشد سوناته sonata حولها يستجدي فيها أصدقاءه تفسير هذا الحلم. لا نجد في

(1) Dante Alighieri, *La Vita nuova,* Ehttp:// www.classicitaliani,it/dante/prosa/ vitanova-casini.htm#1.

نص الحياة الجديدة تفسيراً لهذه الرؤية. غير أن س. سي. روسي توصل إلى بعض التفسيرات التي وجدها عند شاعرين من أصدقاء دانتي، إلا أني لا أجدها مقنعة بهذه التأويلات التي بقيت على السطح، ولم تفسر عناصر الرؤية المتشابكة، فيقول- مثلاً- ل. روسّي[1] L. Rossi إن تشينو دي بستويا[2] (١٢٧٠-١٣٣٦) Cino di Pistoia فسر الحلم على أن القلب يرمز إلى حب دانتي، وعملية أكل القلب تدل على أن المحبوبة أصبحت على دراية بحبه، غير أنه تجاهل تماماً إحساس الرعب الذي ولّده هذا الحلم عند دانتي، والعويل والحزن الذي انتهى به، بينما يؤكد صديق دانتي الحميم، جويدو كافلكانته (١٢٥٠-١٣٠٠) Guido Cavalcanti النعيم الذي ألمّ بدانتي عند إحساسه بنشوة الحب. أما الحزن فينبع من أن الحب بالنسبة للسيدة هو مصدر عذاب، وربما يتنبأ بوفاتها. ويذهب روسّي في نهاية تحليله إلى تقديم تأويله لهذه الرؤية على أنها مرحلة أولى في رحلة دانتي إلى الحقيقة المطلقة، إلى رؤية المسيح، واستبعاد كل ما هو دنيوي، والتحول من المحب الرقيق، إلى الشاعر المقلق. غير أنني ربما أقدم تفسيراً مغايراً يتفق مع مسار دانتي في هذا الكتيب من الحب الإنساني إلى الحب الإلهي متمثلاً في حب المسيح، فإن "أكل القلب" ربما تتحول من استعارة إنسانية إلى استعارة صوفية تشير إلى تلاحم المحبين تلاحماً كاملاً: روحاً وجسداً.

توقفنا بشيء من التفصيل عند هذا الحلم لأهميته وغرابته. إنه يغوص في جذور عميقة من الإلهام الشعري عند دانتي، ويكوّن هذا النوع من النصوص نسيج الكتيب الأساسي؛ إذ يشمل ثلاث رؤى، وأربعة تخيلات، وثلاث ظهورات. وهي خبرات قريبة من التجليات الصوفية التي تنقل المريد من الواقع إلى الكشف.

(1) L. Rossi, »Il cuore, mistico pasto d'amore: dal, "Lai Guirun", al Decameron.« *Studi Provenzali e. Francesi, 1982. L'Aquila: Japadre*, pp. 28- 128. 1983

(2) http://singulier. info/son/son- 12. html#s7

المعنى الحرفى والمعنى المستتر:

يقول دانتي في بداية الجحيم:

O voi che avete gl' intelleti sani,

Mirate la dottrina che s'asconde

Sotto il velame delli versi strani!

يا ذوي العقول السليمة،

ماذا تخفي هذه العقيدة؟

أتحت الحجاب آيات غريبة؟

بهذا يشير دانتي بما لا يترك مجالاً للشك عما تحمل أعماله من معان خفية، مذهبية، خبيئة تحت السطح، ولا بد لذوي العقول السليمة من كشفها. جميع النصوص- لا المقدسة فحسب- تعبر من خلال أربعة مستويات، وهذه الدلالات لا تتعارض، أو تتناقض، بل تتكامل عناصرها في تركيب متآلف متوحد.

يقول رنيه جينون René Guénon الصوفي المعاصر، في تصنيفه للدلالات الأربع، إن الشراح اتفقوا على ثلاث: المعنى الحرفي، والمعني الفلسفي- اللاهوتي، والمعنى السياسي الاجتماعي، إلا أن جينون يرى أن ثمة معنًى رابعًا أصعب مراسًا وتناولاً وهو المعني الكشفي initiatique، الذي ينتمي إلى الميتافيزيقا، تتلاحم فيه المعطيات التي تصطبغ بصبغة الباطنية.

لا يخلو سطر واحد فى الكوميديا من تراكم هذه الدلالات الأربع، ويتناول رينيه جينون بعض الجوانب الباطنية في الكوميديا، وفي كتابه عن باطنية دانتي؛ حيث إنه يعتبر أن هذا العمل هو وصية القرون الوسطى الروحية. ولن أتعرض هنا بالتفصيل

لهذا الموضوع الذي شغل شراح دانتي، ولم يتفقوا على تأويل متسق حول الكوميديا. وتأتي صعوبة التأويل من تعدد الدلالات، والاستعارات، والرموز، والأليجوريات التي يحتملها كل من نصوص الكوميديا. وتتبع رينيه جينون المنابع العميقة التي استقى منها دانتي رموزه، والدلالات الباطنية لأشياء مثل النجوم، والكواكب، والسماوات، والألوان، ويرى أن دانتي استقى ونهل من جماعات كانت تدين بعقائد باطنية في عصره، مثل فرسان الهيكل وغيرهم، ويرى جينون أن العوالم الثلاثة التي يتصعد فيها دانتي، من الأرض إلى السماء، حاضرة في جميع العقائد التقليدية والثقافات العالمية.

لعب علم التنجيم دورًا كبيرًا في أعمال دانتي؛ فلا تدل النجوم والكواكب على دلالات رمزية فقط، بل تتحكم مدارات الشمس والقمر والكواكب في مصائر البشر، ويضفي اقتناعه هذا أهمية كبيرة لتوقيت اللحظة الكونية التي ولدت فيها بياترتشيه، والتي توفيت فيها.

وتستلفت رمزية الأعداد عند دانتي النظر، ربما أكثر من غيرها، ويظهر ذلك بجلاء في الحياة الجديدة؛ إذ يرى دانتي ثنائيات في الأرقام، تحمل دلالات رمزية متميزة؛ فالرقمان: ٣ و ٩، ثم ٧ و ٢٢، ثم ٥١٥ و٦٦٦... ويتحكم الرقم ٣ في جميع مؤلفاته، ويشير الرقم ٩ إلى بياتيرتشيه في الحياة الجديدة، وهو مرتبط برقم ٣؛ حيث إنه جذره التربيعي، فيمكن أن نسميه ثلاثي الثلاث، إنه عدد تراتب الملائكة، ولكنه في الوقت نفسه عدد دوائر الجحيم؛ مما يقيم تماثلاً معكوسًا بينهما. أما الرقم ٧، فيجده ينطبق على تقسيم المطهر، ويرى أن جميع الديانات تضفي قداسة على ذلك الرقم، فإن الكواكب سبع، والسماوات سبع، كما ترتبط بغيرها من الأشياء. أما بالنسبة للعلاقة بين ٧ و ٢٢ فتعبر عن العلاقة التقريبية بين قُطر ومحيط الدائرة، وهي الشكل المثالي في نظره، كما كان عند الفيثاغوريين.

ويقول دانتي في الفصل الثلاثين من الحياة الجديدة ما نصه:

"أقول إن روحها الطاهرة تركتنا في الساعة الأولى من اليوم التاسع من الشهر التالي تبعًا للنظام الإيطالي، وطبقًا للنظام السرياني، تركتنا في اليوم التاسع من السنة في الشهر الذي اسمه تيسمين أو تيسري، والذي يوازي شهر أكتوبر عندنا؛ فهي تركتنا، طبقًا لنظامنا في السنة التي أشرنا إليها، أي أنها توفيت في السنة التي أشرنا إليها منذ سنوات إلا هنا حيث تكرر العدد ٩ تسع مرات في القرن الذي شاهدت فيه الدينا؛ فهي تنتمي إذن للقرن الثالث عشر من المسيحية. لماذا كان هذا العدد الذي كان مألوفًا لديها؟ لأنه وفقًا لبطليموس وطبقًا للحقائق المسيحية، توجد تسع سماوات متحركة... وتؤثر هذه السماوات التسع على العالم السفلي طبقًا لطرائق اقترانها...".

وينتهي دانتي في الفقرة نفسها إلى أن بياترتشيه كانت هي نفسها الرقم ٩، وهو الرقم المثالي؛ إذ إنه حاصل ضرب ٣×٣! وهو آخر رقم بسيط، يمثل نهاية متتالية، وبداية أخرى؛ فهو رمز النهاية والتجديد. وإننا إذا جمعنا حاصل ضرب ٩ في أي رقم، فإن حاصل جمع النتيجة يساوي٩!!

٩×١ = ٩

٩×٢ = ١٨ أي ٨+١ = ٩

٩×٤٠٠٠ = ٣٦٠٠٠ أي ٣+٦+٠+٠+٠ = ٩

ويشير هذا الرقم إلى أنها معجزة؛ لأن ٩∏٣ = ٣، أي الثالوث المقدس: الأب والابن والروح القدس، وهو في جوهره واحد؛ أي مثالي! وبذا تكون باتريشيه التي هي ٩، المثالية!!

ابن حزم ودانتى، بين طوق الحمامة و الحياة الجديدة:

نقف هنا أمام قمتين من الثقافة الإنسانية، ونلتقي بهما في كتابين صغيرين كتبا في مرحلة مبكرة من العمر. كان ابن حزم في الثالثة والثلاثين من عمره، وكان دانتي في الثامنة والعشرين. ذاق الاثنان تجربة حب أثرت فيهما تأثيراً عميقًا، وتركت بصمتها على نفسيهما إلى الأبد.

لماذا يستدعي كتاب ابن حزم طوق الحمامة، كتاب دانتي الحياة الجديدة؟

تعددت إشارات النقاد الغربيين إلى علاقة الطوق بظاهرة الحب السامي عند التروبادور، منذ أن نشره بيتروف، وأدخل دانتي في المقارنة باعتباره آخر شعراء التروبادور، خاصة وأنه حول ظاهرة الحب التي كانت مضطربة عند التروبادور إلى تجربة مصفاة تداني التجربة الصوفية، في الحياة الجديدة.

درتان في الأدب العربي الإسلامي والأدب الإيطالي المسيحي. ينبع كلاهما من تراث ديني راسخ في نفس صاحبيهما، ولكننا أمام عالمين مختلفين تماماً: عالم البرهان عند ابن حزم، وعالم العرفان عند دانتي؛ عالم الظاهر والعقل عند ابن حزم، وعالم الكشف والتجلي عند دانتي.

يأتي دانتي بين فترتين مهمتين في الحضارة الأوروبية، بين القرن الثاني عشر والرابع عشر. ويعتبره كثير من المؤرخين والنقاد البوتقة التي انصهرت فيها عشرة قرون من الحضارة الغربية، وبشرت بفجر جديد. وفي بدايات القرن العشرين، تنبه المؤرخون إلى أن القرن الثاني عشر كان بمثابة نهضة صغرى، مهدت لعصر النهضة، في أوروبا، التي بدأت تشهد نوعًا من النمو الديموجرافي والاقتصادي، كما شهدت عملية إصلاح ديني كبير في صفوف الكاثوليكية، وتأسيس الجامعات الكبيرة: السربون في فرنسا، وبولونيا في إيطاليا، وأوكسفورد في بريطانيا. وشهدت حركة نشيطة

لترجمة النصوص العربية في توليدو وصقلية، بالإضافة إلى استعادة التراث اليوناني والروماني، وظهر فيه بدايات ما يمكن أن يسمى "بالمثقفين"[١]. وقال بيرنار دو شارتر Bernard de Chartres كلمته الشهيرة "نحن أقزام، ولكننا نقف على أكتاف عمالقة". كما بدأ ظهور المدن التي سينطلق منها نظام المركنتيلية mercantilism الذي سيقضي على صرح النظام الإقطاعي، ويمهد لظهور الرأسمالية.

ظهر دانتي في هذا العصر، ونشأ في فلورنسا، وانخرط في حياة مدينته السياسية في عصره، إلا أنه كان من حزب "البيض" (الإمبراطوري)، الذي اندحر أمام "السود" (البابوي). وعاش بقية حياته في المنفى؛ حيث انطلق في أعماله الإبداعية. نهل من ينابيع ثقافة عصره، استقى منها وأعاد صياغتها، قيمها ونقدها. وكان أوائل من كتبوا بالإيطالية، التي كانت تعتبر العامية، في مقابل سيادة اللاتينية. كان من أوائل من قرضوا الشعر باللغة العامية/الإيطالية في عصره، حتى سمي "أبا الإيطالية". ولدانتي نظريات مهمة في استخدام العامية في مقابل اللاتينة، وكتب مؤلفًا أسماه عن فصاحة العامية *De Vulgari Eloquentia*، وكان توجهه ذاك ثورة على التقاليد المستتبة التي كانت تكتب باللاتينية، اللغة النبيلة. وقد تحدث دانتي عن هذا الموضوع في الفصل الخامس والعشرين من الحياة الجديدة، تحدث عن لغة occo، وهي لغة البروفانس (أي العامية الفرنسية)، ولغة si وهي لغة التوسكان (أي العامية الإيطالية). كانت له نظرة نفاذة لطبيعة اللغة وبعدها التواصلي؛ حيث عاصر ذلك انحسار اللاتينية، بين فئات المجتمع كافة، بما فيها الطبقة الراقية؛ فيقول دانتي مثلاً إن أحد الشعراء استخدم العامية؛ لأن محبوبته لم تكن تفهم اللاتينية، وأسهم بذلك في ترسيخ الإيطالية، وأكسبها احترامًا كانت تفتقده، ونقل الأدب الإيطالي نقلة نوعية.

---

(١) يمكن العودة إلى كتاب Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Edititions du Seuil, 1 édition 1957.

من الصعوبة بمكان عرض نظرية دانتي عن الحب؛ إذ إنه لم ينظر له، بل شاع مفهومه في مجمل أعماله، و الكوميديا هي في جوهرها رحلة في البحث عن محبوبته بياترتشيه التي ماتت في نهاية الحياة الجديدة. يظهر الحب عند دانتي في كل تجلياته: الشخصي والكوني، والطبيعي وما وراء الطبيعة، الإنساني والإلهي. والحب عند دانتي هو التوحد الغريب بين حب شخصي فردي، مع حب متسام يحتويه. إن العلاقة بين دانتي وبياترتشيه في الحياة الجديدة تكشف في تطورها وتبدلها: عالمية الخاص، وأبدية الوقتي. ومن هذا المنطلق يكون الفردوس هو اللحظة الأفلاطوبية الحقة في عالم دانتي؛ فالحبيبة تستدرجه بإشراق جمالها إلى الصعود، من خلال الحب، على سلم النور والجمال، إلى أعتاب الحقيقة المطلقة.

قدم دانتي بعض ملامح نظريته في الحب في عمله المأدبة *El convivio* حاول أن يجمع فيه معارف عصره بما فيها الحب. غير أن هذا العمل لم يكتمل، ويمكن أن نستخلص من أعمال دانتي أن الحب هو تواصل نفسي بين الروح والمحبوب، هو القوة التي توحد الفرد بما هو جميل وخير. يشرح دانتي أن الروح ذات طبيعة إلهية، وهي تسعى إلى تدعيم وجودها بالتوحد مع الله، من خلال الفضائل. وهذه الفضائل هي تجليات مشروطة وخاصة للإلهي، إنها مثل المرايا التي تعكس ما هو لانهائي، أو النور الإلهي، الذي هو الله. إن الكون بأكمله ما هو إلا مجموعة من هذه المرايا، أو كما يقول القديس بونافنتور St.Bonaventure هو آثار الله.

يرى دانتي أن كل مستويات الخليقة تتميز بدرجات من الحب: من الجماد إلى النبات إلى الحيوان، إلى العاقل. كل يتحلى بنوع من الحب، وتنزع إلى بلوغ مكانها في الكون ووظيفتها. والإنسان الذي يشارك في كل هذه الطبائع، هو عالم مصغر، ميكروكوزموس microcosmos تجتمع فيه كل أنواع الحب، تتآلف جميع أنواع الحب في الإنسان. وبما أن الروح من الله، فإنها تسعى للعودة إليه. ويرى دانتي في donna gentile السيدة النبيلة قمة الجمال وكماله؛ فالجمال الجسدي هو ترجمة للجمال الروحي.

ويبدو هنا أن دانتي يسير في خطى أفلاطون بالنسبة لنظرية الحب eros. إن الروح عندما تشاهد الجمال الكامل يشتعل حنينها لاستعادته. وهذه التجربة هي هاجس خارق يدفع الروح إلى التسامي نحو الجمال الكامل وامتلاكه. تتدرج درجات الجمال عند أفلاطون من جمال الأجساد إلى جمال الأرواح، إلى جمال العلوم، إلى العلم الذي هو معرفة الجمال، والدرجة النهائية هي التوصل إلى الوجود الأعلى.

يلخص جوزيف ألفيرد ماتزييو Joseph Anthony Mazzeo نظرية(١) دانتي في الحب في النقاط التالية:

١ - كل أنواع الجمال الحسي الطبيعي والإنساني ما هي إلا انعكاس للجمال الإلهي.

٢ - تتشكل الأشياء بحيث إن شكلها وطبيعته تسيطر على مادتها. إن المظهر الجسدي يترجم، أو يشع جوهره الداخلي، هذا الإشعاع هو الجمال، ليبدأ الصعود الإيروتيكي الذي يصاحب بداية العملية المعرفية في ذات الوقت، وتتحول الرغبة من الجسدي إلى المعنوي بمساعدة هداية العقل، إلى منبع كل الجمال والحقيقة.

٣ - إن حاسة البصر مهيأة لإدراك الجمال، كما أنها مزودة بحاسة بصرية روحية. تمكنها من إدرك أشكال الجمال اللاحسية، وهذه الحاسة العلوية لا تنبلج إلا في حالات المباركة؛ ففي حضرة الله لا تنفصل الرؤية عن الفكر، ولا التبصر عن التأمل، وفي هذه الدرجة يستطيع الإنسان أن يرى بلا واسطة، ما كان يدركه بالفكر، في الحياة الدنيا.

(1) Joseph Anthony Mazzeo, »Plato,s Eros and Dante's Amore, *Traditio*, Vol. 12, pp. 315 - 337, 1956.

٤ - يحب الإنسان لأنه أبعد عن المكان الذي نشأ فيه. إن منزله هو السماء، عندما خلق الله الإنسان من العدم، غرس في روحه حنينًا طبيعيًا إلى العودة لمن خلقه. سواء وعي الإنسان هذا أو لم يعيه؛ فالعدد اللامتناهي من تجليات الجمال هي في ذاتها حب للخالق. عند دانتي هذا الإحساس مبدأ أساسي مودع في النفس، وهو في الوقت نفسه ذكرى للنعيم والرضا اللذين خبرتهما الروح لحظة تماسها مع الله عندما خلقها؛ فالحب، أو الروح القدس تلهم النبوة والشعر الخالص.

٥ - الإنسان، الفرد هو تجسيد للجمال وبصفة خاصة المرأة، وكما يشع الشكل الجمال، فإن الروح أيضًا تشع بالجمال من خلال الجسد.

إن الإحساس بأولية الجمال وأصله الإلهي ووظيفته في قيادة البشر نحو الله، كان ينطوي على نتيجة أن الحب، والفن، وكذلك كل الأنشطة "اللاعقلية"، كان لها الأسبقية بين مجمل الأنشطة البشرية عند دانتي، وهو ما ينفيه العقلانيون في جميع فترات الفكر الإنساني. إن خالق الجمال والساعي إليه كانا ينضويان بطريقة فورية ومباشرة إلى الحقيقة العليا التي كان الفيلسوف يسعى إلى إدراكها وفهمها.

تجمع بياترتشيه في شخصيتها أنها إنسان ودلالة، هي إنسان وتجسيد للحب، إنها شيء ودلالة في الوقت نفسه، وهي دليل دانتي، مع فيرجيل والقديس برنار، في رحلته الروحية في الكوميديا، رحلته من الجحيم إلى النعيم. وبذا وضعها في نفس مرتبة اثنين من أشهر وأهم رجال الثقافة الأوروبية، ووصفها بأنها ذات طبيعة إلهية.

إن الحب عند دانتي ليس حبًا صوفيًا صافيًا، ولكنه حب إنساني سام، وعن طريقه يتوصل الإنسان إلى الطُهر، والنقاء النفسي، والخلاص الروحي؛ فبياترتشيه بشر مثل كل البشر في جانب منها، ولكنها انتشلت من هذه الدنيا، ومن خلالها خبر دانتي حقيقة الفناء وزوال الدنيا، فاكتشفت له قيمة الأبدية، وانطلق في رحلة الحب التي أوصلته إلى الله؛ فالحب هو بداية الطريق والنور الهادي، إلا أنه ليس نهاية بحثنا؛ إذ تترك بياترتشيه دانتي في نهاية الرحلة، وتسلمه للقديس برنار. والرحلة تفقد كينونتها

الدنيوية، ولا تتحقق من خلال المجاهدة الأخلاقية والذهنية فقط، ولكن من خلال الهداية grace، والصلاة، يتوجه الشاعر بالصلوات بدءًا من بياترتشيه، ثم القديس برنارد، ومنه إلى العذراء، ومنها إلى الله الذي يلبي التوسل ويظهر جوهره الإلهي. إن رؤية الجوهر الإلهي- كما يقول دانتي، وفقًا لتعاليم آباء الكنيسة- ليس إدراكًا، ولكنه رؤية الحب، والحب ليست صفة من صفات الله، ولكنه هو هو، وعند رؤيته نرى أيضًا الحقيقة.

ويقال إن دانتي كان ينتمي إلى جماعة "أوفياء الحب" fideli d'amore، وكانت هذه الجماعة تقوم على السرية والتقيَّة، ولا تقبل في أوساطها إلا الأعضاء الذين يتبعون خطوات التدريب النفسي والروحي. أشار إليهم دانتي في بداية الحياة الجديدة- عندما أتاه الحلم العجيب عن أكلة القلب الذي عجز عن تفسيره- فعرض عليهم قصيدته عن هذا الحلم علَّهم يعينوه على تفسيره، وهذه الجماعة التي كان ينتمي إليها بعض الشعراء مثل جويدو كافلكانتي والرسام رفائيل (١٤٨٣-١٥٢٠) امتد تأثيرها حتى عصر الرمانسية، وألهمت الشاعر الألماني نوفالييس.

وإذا كان دانتي في تحليلنا لكتيبه الحياة الجديدة ينحو نحو الحب السامي الروحي الذي يقود إلى الرؤية الإلهية، فإنه يختلف عن المتصوفة بأنه لم يفصل بين المسافر والشاعر، في رحلة التوصل إلى الحب المطلق، فرفع من مرتبة الشعر، وصنفه في مرتبة من المراتب العليا للتوصل إلى المعرفة.

والآن، وبعد هذا التقديم لكتيب دانتي؛ فماذا عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة؟

لا يهدف ابن حزم في الطوق إلى كتابة ترجمة ذاتية، بل يتحدث عن ظاهرة إنسانية تشمل كل البشر بمن فيهم هو نفسه؛ فالكلام عن الذات ليس المحرك الأساسي للنص الحزمي بل يأتي بوصفه تمثيلاً وإفصاحًا وشرحًا لهذه الظاهرة. لا يسير الكتاب على خط كرونولوجي كما يحدث عند دانتي، ولكنه ينتظم طبقًا لقواعد منطقية تحليلية لظاهرة الحب، وهنا نرى الفارق الأول بين الكتابين. يمكن أن نقول إن الطوق لا يخضع لخط تطوري؛ فالحب لا يتغير ولا يتبدل من أول الكتاب إلى آخره، ويبدو أن ابن حزم

أراد أن يحصر كلامه في المجتمع القرطبي، الخاص به، ليقتنص مظاهر الحب في لحظة تاريخية وبيئة جغرافية معينة. واكتسب الكتاب قيمة كبيرة من هذا التخصيص؛ لأن ابن حزم قدم المادة النصية من وجهة نظره هو دون غيره. وانطلق في الحديث عن نفسه كما لم نألف عند غيره من العلماء العرب؛ فجاء كتابه في صورة ترجمة شخصية دون أن يستهدف ذلك صراحة. يخيل إليَّ أنه كان في حالة نفسية خاصة في مرحلة من مراحل حياته، مرَّ فيها بأزمة نفسية عنيفة شهد فيها انهيار عالمه من حوله، فجاء كتابه صرخة أفرغ فيه حنينه إلى أزمنة ولت وانقضت. ويبدو أن هذا الكتاب هو اجترار للذكريات التي تراكمت في ذهنه على مر السنين، يستعيدها بكثير من الأسى والحزن والشغف. ومن هذا المنطلق، فكتاب ابن حزم هو كتاب ذاكرته، وكذلك جاء كتاب دانتي. وأثارت قصة حب ابن حزم في هذا الكتاب مشاعر التعاطف عند قرائه المحدثين الذين وجدوا في هذه الكوة المفتوحة على قلب فقيه عظيم شديد المراس الذي قال عنه أبو العباس بن العريف: "لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان"، وجدوا فيها روحا رقيقة، تحب وتتعذب وتذوب رقة، وتفي للحب الأول الذي يقول إنه لم يحب بعده، ولذلك نجد أن من أكثر أبواب الطوق شجى وحسرة باب البين، يقول:

> وقد علمنا أنه لا بد لكل مجتمع من افتراق، ولكل دان من تناء، وتلك عادة الله في العباد والبلاد؛ حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين. وما شيء من دواهي الدنيا يعدل الافتراق، ولو سالت الأرواح به- فضلاً عن الدموع- كان قليلاً. وبعض الحكماء سمع قائلاً يقول: الفراق أخو الموت، فقال: بل الموت أخو الفراق.

ومن هنا نقول إن الطوق هو ترجمة ذاتية، ولكنها ترجمة ذاتية من نوع مختلف عنها عند دانتي في الحياة الجديدة.

تحتل السير والتراجم مجالاً واسعًا في الثقافة العربية. تقوم في القلب منها السيرة النبوية التي تحتل فيها مكانة سامية، وقد تعددت كتب السير والتراجم في الإسلام، وتفردت الثقافة العربية بكتب الطبقات، التي انتشرت انتشاراً واسعًا. ولم ترج الترجمات الذاتية نفس الرواج؛ إذ لا تنشأ كتابة الترجمة الذاتية إلا عن وعي بالذات، ولم يكن ذاك الوعي قد نما في العصور القديمة؛ لذلك لم يبدأ انتشارها، عالميًا، إلا مع عصر النهضة الأوروبية، فجاء كتاب دانتي سباقًا. وإذا وجدنا قبله بعض التناول للحيوات من قبل أصحابها- مثل اعترافات القديس أوغسطين أو مواساة الفلسفة لبوويثيوس Boethius- فإن أيًا منها لم يغص في أعماق النفس كما فعل دانتي في الحياة الجديدة.. وتنطبق هذه الملحوظة نفسها على بعض السير الذاتية العربية مثلما فعل ابن خلدون في الفصل الأخير من كتاب العبر، أو سيرة أسامة بن منقذ في كتاب الاعتبار، إلا أننا لا نجد فيهما إشارات عما يدور في نفسيهما من مشاعر أو انفعالات، أو تحليلاً لما يجري في الوعي. غير أننا نجد عند المسلمين بعض كتابات السير الذاتية الروحية مثل كتاب المنقذ من الضلال للغزالي (١٠٥٨-١١١١) وهو سيرة ذاتية روحية، تأتي أيضًا في شكل رسالة تلبية لطلب صديق ليعلمه عن رحلته إلى التصوف، وهي رسالة جميلة ينطلق فيها الغزالي- وقد بلغ الخمسين- في وصف تجاربه العلمية والروحية وما رفضه في العلوم التي اطلع عليها، وماقبله. غير أن رسالة الغزالي لا تمزج النثر بالشعر، بل هي نثرية بحتة. أما السيرة الذاتية الروحية التي تمزج الشعر بالنثر فهي ديوان "ترجمان الأشواق" للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (١١٦٤-١٢٦٠).

لا ينتسب طوق الحمامة إلى تيار الحب الإلهي الذي نجده عند المتصوفة مسلمين أو مسيحيين، ولكنه يدخل في منظومة سلسلة الكتابات، عن الحب، التي أشرنا إليها في فصل سابق. لم نتعرض للمذهب الظاهري، الذي انتمى إليه ابن حزم، من قبل. وأن لنا أن نتعرض له لارتباطه بنهج ابن حزم في حديثه عن الحب، خاصة مع ما أبرزه المستشرقون عند مقارنتهم له بدانتي.

بدأ ابن حزم مالكيًا- وهو المذهب الذي كان سائدًا في الأندلس- ثم تحول إلى المذهب الشافعي ولكنه لم يستقر فيه طويلا، ثم انتقل إلى الظاهرية. ولا نعرف ما إذا كان تحوله إلى الظاهرية كان مواكبا لتأليف الطوق، إلا أن ظاهريته تبدو ملموسة فيه، مثل قوله:

والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد، اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال(1).

لم يكن ابن حزم مؤسس المذهب الظاهرى، ولكنه أصبح أهم ممثليه والمنظرين له. وقد تناول محمد عابد الجابري مشروعه السياسي الفقهي بالتفصيل في كتابه تكوين العقل العربي(2)، ووضعه في إطار الصراعات السياسية والمذهبية التي تطاحنت في الأندلس في القرن الحادي عشر. وكان ابن حزم في سياق إرساء مذهبه يوجه النقد المباشر ضد القائلين بـ "الباطن" من شيعة ومتصوفة.

واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه. واتهموا كل من يدعو إن يتبع بلا برهان. وكل من ادعى للديانة سرًا وباطنًا، فهي دعاوٍ ومخارق، واعلموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة، كتمه

---

(١) شذرات الذهب، ١٦٣ / ٢

(٢) محمد عابد الجبرى، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨ ج١، ص، ٢٩٩..

> على الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام لا رمز ولا باطن، غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتمهم شيئًا لما بلّغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبن سبيله ولا وضح دليله"[1].

ويقول الجابري في سياق حديثه عن مشروع ابن حزم إن ظاهرية ابن حزم إذا نظرنا إليها من الزاوية الإبستمولوجية المحض نجدها مشروعًا فكريًا فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان، وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تامًا.

وهنا نرى الاختلاف الجوهري بين دانتي وابن حزم؛ فالأول باطني عرفاني، والثاني عقلي استدلالي برهاني، الأول شاعر، والثاني منطقي جدلي، تقوم المعرفة عند الأول من خلال الرؤى والأحلام، وعند الثاني من البراهين العقلية. استعار ابن حزم تعريف ابن داود الأصفهاني للحب، إلا أنه طوره ليتفق مع مدخله الأرسطي.

يعرف الأصفهاني الحب[2]، فيقول:

> وزعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة كرة ثم قطعها أيضًا، فجعل في كل جسد نصفًا، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه كان بينهما عشق للمناسبة القديمة، وتتفاوت أحوال الناس في ذلك حسب رقة طبائعهم.

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة مصر ج٢، ص. ١٢٢

(٢) الزهرة ١٥

أما ابن حزم فيقول:

... والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع لا على ما حكاه محمد بن داود- رحمه الله- عن بعض أهل الفلسفة الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي ومجاورتها في هيئة تركيبها. وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال. والشكل، دأب يستدعي الشكل والمثل إلى مثله ساكن وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد والتنافر في الأضداد والموافقة في الأنداد والنزاع فيما تشابها موجود فيما بيننا.

وصلتنا إشارات إلى أن الكندي قدم تلخيصاً لأسطورة أريسطوفانيس عن طبيعة الحب- التي جاءت في محاورة أفلاطون المأدبة- ورغم أن نص ما كتبه الكندي لم يصلنا إلا أننا لا نشك أنها كانت معروفة في التراث العربي. وفي سنة ١٩٧٠ اكتشفت قصاصة من مخطوطة(١) للطبيب اليهودي المشهور عبيد الله بن يختشوع جاء فيها:

ويعتقد قوم من العلماء الصابئة أن الناس في ابتداء خلقهم كانوا متصلين في موضع السرر، وأن زاوس أمر بقطعهم لشدتهم وقوتهم، وما كانوا يفعلونه في الأرض؛ فمن كان المذكور ملتصقًا مع ذكر كان محبًا للذكور، ومن كان من الإناث ملتصقة بأنثى كانت محبة للإناث، ومن كانت ملتصقة بذكر أحبت الذكور، ومن كان (من الذكور) ملتصقًا بأنثى أحب الإناث، وكل من

(1) Dimitri Gutas, "Plato's Symposium in the Arabic Tradition. *Oriens*, Vol. 31, pp. 36 - 60, 1988.

يعشق فإنما يعشق من كان ملتصقًا به في القديم ومن طينته وجوهره.

دخلت أسطورة أريسطوفانيس في التراث الإسلامي، وظهرت أول إشارة لها في كتاب الزهرة، واحتفظ محمد بن داود بصورة الكور إلا أنه حولها من أجساد إلى أرواح في شكل دوائر، وأسقط موضوع الأجناس.

أما ابن حزم فرفض موضوع الدوائر والأكر، وابتعد عن محاولة تجسيد كيفية اتصال النفوس. واكتفى بقوله "إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة... على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي". وهي قضية فقهية شائكة تبحث ما إذا كانت الأرواح مخلوقة مع الأجساد أو سابقة عليها. طرحت الأسطورة الإغريقية كثيراً من المشكلات للتفكير الإسلامي؛ ولذا تركها ابن حزم وانتقل إلى تفسير منطقي عن أسباب التجاذب والتنافر بين النفوس، واستتبع ذلك أن طرح تفكيره المنطقي عن شروط تجاذب النفوس وتنافرها.

ويؤيد رفض ابن حزم للتفكير المجازي المفرط مسلكه ومنحاه الفكري من باكورة حياته؛ فلم ينتهجه للتعبير عن مقاصده ومراميه، ولم يتسق مع نظريته في اللغة والمعرفة. يقوم الطوق على عدد من المنابع: المشاهدة والملاحظة والاستدلال، الأخبار كوسيلة لتمثيل الأفكار المجردة، الأشعار الغنائية للتعبير عن المشاعر والهواجس، الوصف لاستحضار العالم الخارجي، التراث الإسلامي من آيات قرآنية وأحاديث نبوية لتعضديد القيم والأخلاق.

نظرية ابن حزم فى الحب

ابتعد ابن حزم عن المعاني المطروقة عن الحب، مثل التي شاعت في ما عرضنا من كتب سواء كتاب كابيللانوس أو دانتي، بل ابتعد عن المصطلحات التي شاعت في كتب

التراث العربي مثل الهوى والعشق، واختار تسمية أخرى هي الألفة، وهي شعور ينمو مع الزمن، تصاحبه المعاشرة والمعاملة، ولا تقتصر الألفة على الحب الذي يجمع بين رجل وامرأة، بل تجاوزه لتشمل نطاقًا واسعًا من العلاقات الإنسانية. الألفة نقيض الغربة، ولها دلالات حافة تغلفها مثل الحنان والاطمئنان والسكينة، وهي المعاني التي كان يصبو إليها ويعزها، وعبر عنها في الطوق[1]:

> ... وهو حظ رفيع ومرتبة سرية ودرجة عالية وسعد طالع، بل هو الحياة المجددة، والعيش السني، والسرور الدائم..... هو الصفاء الذي لا كدر فيه، والفرح الذي لا شائبة فيه ولا حزن معه، وكمال الأماني، ومنتهى الأراجي.

ولم يكن ابن حزم يعرف وقتها أن حياته ستزداد قسوة، وسيلاقي ألوانًا من الاضطهاد والتنكيل وصلت إلى إحراق كتبه؛ فتحول هذا الشاب المرفه إلى شيخ يقطر قلبه بالمرارة، فاختلف تعريفه للحب، في آخر حياته، عما كتب في الطوق؛ فعرّفه في آخر رسالة له[2]:

> "المحبة كلها جنس واحد، ورسمها أنها الرغبة في المحبوب وكراهة منافرته والرغبة في المقارضة منه بالمحبة، وإنما قدر الناس أنها تختلف من أجل اختلاف الأغراض فيها، وإنما اختلفت الأغراض من أجل اختلاف الأطماع وتزايدها وضعفها واحسامها، فتكون المحبة لله عز وجل وفيه، وللاتفاق على بعض المطالب، وللأب والابن والقرابة والصديق والسلطان، ولذات الفراش، والمحسن، والمأمول، والمعشوق، هذا كله جنس واحد

(١) الطوق، باب الوصل.

(٢) رسائل ابن حزم، رسالة فى مداوة النفوس، فصل عن أنواع المحبة، ص ٣٦٩ .

اختلفت أنواعه كما وصفت لك على قدر الطمع فيما ينال "من المحبوب".

وقد رأينا أن فلورنسا غابت تمامًا من كتاب دانتي، فلم يكن المكان في كتيب دانتي مكانًا واقعيًا بل روحيًا نفسيًا. أما قرطبة ابن حزم فهي المدينة الساطعة مركز الإشعاع، والنور والجمال، هذا كتاب في رثاء قرطبة والبكاء على أطلالها.

قرطبة "زينة الدنيا وجوهرة العالم" The Ornament of the World، لم يأت هذا الوصف على لسان أحد سكان قرطبة أو علمائها، بل أتى على لسان الراهبة السكسونية روزويتا من بلدة جاندسهايم Hroswitha of Gandesheim، وهي راهبة من راهبات البندكتين عاشت في القرن العاشر. وكانت قابلت مبعوث الخليفة الأموي عبد الرحمن الثالث، إلى الإمبراطور أوتو الأول، وعُرِف هذا المبعوث في المدونات الغربية باسم راسيموندو Racemundo، واسمه العربي غريب بن سعد القرطبي الأندلسي، وكان مطران مدينة غرناطة، ويتكلم اللاتينية والعربية، ويعرف علوم اليونان، وسمعت الراهبة منه أخبار هذه المدينة المنيرة، فأطلقت عليها هذه التسمية التي جاءت في أشعار لها، والتصق الاسم بقرطبة وعرفت به في مختلف الأنحاء منذ ذلك الحين.

عاش ابن حزم في المدينة التي كانت منارة الحضارة الإنسانية في عصره، ونشأ في بيئة من علية القوم. ويعكس الطوق كل ما تنضح به الحضارة من مظاهر هذا الرقي، المادي والروحي والثقافي، انتشر فيه الغناء والموسيقى، واشتهر فيه زرياب أسطورة الغناء والترف الراقي في الأندلس.

ولابن حزم رسالة في الغناء الملهي، يدحض فيها تحريمه، يبيحه كما يبيح عزف الموسيقى وغناء القيان. وهي حلقة في سلسلة طويلة من المؤلفات التي تعرضت للموضوع في التراث الإسلامي. وهي ما زالت، على بساطتها، ذات قيمة مهمة في فتح الباب أمام توهين الأحاديث التي وردت في ذم الغناء والنهي عنه، خاصة في مد التشدد والتزمت الذي نعانيه في مجتمعاتنا المعاصرة!. ولا يدعنا ابن حزم في حيرة حول أي

أنواع الغناء يعني؛ فهو- وإن لم يطنب في القول- قد وصف الغناء بأنه ملّه، وأنه مصاحب بالعود، وإنه يسمع من القينة، ومعنى ذلك أنه يرى كل مُراحل الغناء حلالاً ابتداء من الحداء والنصب حتى الغناء المتقن الذي يقوم على النشيد والبسيط والهزج، أو ما يسمى "النوبة" ذات الأدوار الثلاثة. هذه الرسالة من بين الرسائل التي تنتمي إلى مراحل متأخرة في حياة ابن حزم، أي أنه كان طوال عمره يستمع إلى الموسيقى والغناء، كما يُظهر معرفة دقيقة بأنواع الآلات الموسيقية، وطرق الأداء والغناء في عصره.

وله نظرية في الجمال لخصها في فقرات قليلة في رسالة بعنوان "فصل في أنواع صباحة الصورة"[1]، والجمال عند ابن حزم:

> يفوق الكلمات، ويصعب وصفه، فإنه لطف في الحركة، وخفة في الإشارة، وروعة بهاء للأعضاء الظاهرة مع جمال فيها، وإشراق يستميل القلوب نحوه، فتجتمع الآراء على استحسانه، وإن لم يكن هناك صفات جميلة؛ فكل من رآه راقه واستحسنه وقبله حتى إذا تأملت الصفات إفراداً لم تر طائلاً، وكأنه شيء في نفس المرئي تجده نفس الرائي.

فالجمال عند ابن حزم ليس ظواهر فيزيقية، ولكنها رونق وإشعاع نفسي يشعر به الرائي. ومن أجمل ما جاء في الطوق وصف[2] ابن حزم لجارية نشأت في دارهم يقول:

> "كانت في غاية حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها وخفرها ودماثتها، عديمة الهزل منيعة البذل بديعة البشر مسبلة

(١) الطوق باب الوصل.

(٢) ابن حزم، طوق الحمامة، بيروت، منشورات مكتبة الحياة، د.ت.ص ١٧٦ .

الستر فقيدة الذام قليلة الكلام مغضوضة البصر شديدة الحذر نقية من العيوب دائمة القطوب حلوة الإعراض مطبوعة الانقباض مليحة الصدود رزينة القعود كثيرة الوقار مستلذة النفار، لا توجه الأراجي نحوها ولا تقف المطامع عليها ولا معرس للأمل لديها، فوجهها جالب كل القلوب، وحالها طارد من أمرها، تزدان في المنع والبخل ما لا يزدان غيرها بالسماحة والبذل، موقوفة على الجد في زمرها، غير راغبة في اللهو على أنها كانت تحسن العود إحسانًا جيدًا".

تصدر من هذا النص صورة أخلاقية ونفسية فيزيقية لفتاة في سن السادسة عشرة. الجمال عنده إشعاع من النفس ينعكس على نفس الرائي؛ فلا يقف الوصف على ملامح الفتاة، بل يربط ملاحة الوجه بملاحة العقل، يعجبه في المرأة وقارها وتمنعها. ويكمل ابن حزم في هذا الخبر أنه سعى إليها مدة عامين وهي تتمنع.

كتابان متعارضان في خوض تجربة واحدة هي الحب، والحب واحد عند ابن حزم، وواحد عند دانتي. ومن الغريب أن الرجلين خبرا هذا الحب في شرخ شبابهما، إلا أنه لم يبرح القلب والنفس، وترك بصمته عليهما إلى الأبد. الحب واحد عند ابن حزم، ولكن الناس مختلفون؛ فهم ليسوا سواسية، منهم الأخيار والأشرار، والنبراس الذي يميز بينهم هو الدين القويم والعفة والترفع والنسك. لم يكن ابن حزم من المتصوفة، ولكنه كان على خلق قويم، لا يحيد عن الصراط المستقيم، رفع منزلة الخصال الحميدة، ودافع طوال عمره عما رآه حقًا، وذاق مرارة الإقصاء والتنكر. ومن الغريب أننا عندما نتأمل سجله في كتب السير والتراجم، نجد أنه تتلمذ على أكثر من أربعين شيخًا في العلوم المختلفة، ولكن لم يتبعه إلا قلة قليلة، وذلك لهجوم المشايخ والعلماء عليه، ورفض المجتمع الأندلسي للمذهب الظاهري. ومن المفجع أن ابن حزم ما زال موضع هجوم الفقهاء المتشددين في عصرنا هذا، هل يعقل أن يهاجم ابن حزم اليوم في القرن الحادي

والعشرين؛ لأنه لم يُحَرِّم اختلاط الأجناس، وعزف الآلات الموسيقية، والاستماع إلى الموسيقى!

لم يمت المذهب الظاهري، وما زال له أتباع يدافعون عنه، وسيظل ابن حزم قامة لم تتضاءل، وستظل شمسه تسطع في سماء العالم الإسلامي.

يقف دانتي وابن حزم على طرفي تناقض: تضاد بين البرهان والعرفان، أداة العرفان هي القلب، أما البرهان فهي العقل. لم تنكمش مكانة دانتي أو ابن حزم، وتظل قامة كل منهما شامخة في التراث العالمي.

ابن حزم وخوان رويز: بين "طوق الحمامة" و"كتاب الحب المحمود":

وجدت بعض الإشارات في الدراسات حول كتاب مشهور في الأدب الإسباني بعنوان كتاب الحب المحمود *El Libro de buen amor* لكاتبه خوان رويث المعروف بقمص هيتا وطوق الحمامة.

> يقول الطاهر مكي إن إيميليو غرسيه غوميث كان أول من عرض للمشابهات بين محتوى الطوق ومحتوى الحب المحمود، ويرى أن كتاب كاهن هيتا لا يمكن أن يفهم دون افتراضات عربية كثيرة من بينها إذا أردت أن مؤلفها من المدجنين، وأنه يلتقي في نقاط كثيرة ومثيرة مع كتاب ابن حزم، ولو أن من السذاجة بمكان القول بأن هذا أخذ من ذاك. وقد قام غرسيه غوميث بعدد من الموازنات بين نصوص متشابهة في الكتابين، ولكنه توقف أمام غياب الوثائق التي تبرهن على الصلة المباشرة. ويقول الطاهر مكي إنه كان حصيفًا فطنًا- كعادته- حين قرر أن "إنكار التشابه عمل غير علمي، والقول به يجعل موقفي رديئًا يوم

توجد وثائق تبرهن عليه، وهو أمر محتمل تمامًا، كما حدث في الحوار الذي دار حول المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية لدانتي، والتأكيد بالتبعية المباشرة مجازفة، واعتقد مثل كاسترو أنه توجد عناصر عربية كثيرة، ولكني أرى أنه يبعد كثيراً أن يكون طوق الحمامة من بينها كمصدر أصلي بطريقة مباشرة؛ لأن كتاب ابن حزم كان يتحرك في نطاق محدود: إنه كتاب خاصة، وصعب للغاية، وتفصله عن الحب المحدود هوة عميقة من الاختلاقات الفكرية[١]".

في البداية لا بد من التحدث عن كتاب الحب المحمود وصاحبه؛ لأنه يمثل ظاهرة مهمة في الأدب الإسباني بصفة عامة والأدب المقارن بصفة خاصة. يعتبر هذا الكتاب من أصول الأدب الإسباني الحديث، إنتاج بواكير عصر النهضة، ومنبع لكثير من الأعمال الأدبية التي تلته. يعود تاريخ هذا الكتاب إلى سنة ١٣٣٠، ويعتقد أن صاحبه أتمه سنة ١٣٤٣. وينظر مؤرخو الأدب الإسباني إلى هذا العمل على أنه أفضل الأعمال التي ألفت في نهاية القرون الوسطى في النوع الأدبي الذي أطلق عليه تسمية Mester de Clerecia المؤلفات الكنائسية، وهي عبارة عن أعمال سردية شعرية من تأليف أفراد ينتمون إلى الإطار الكنسي، أي يتمتعون بقدر من التعليم. لم يكن هؤلاء الشعراء بالضرورة من رجال الكنيسة. قد يكونون من النبلاء مثل بيدرو لوبيث دي أيالا Pedro Lopez de Ayala، أو من اليهود مثل سيم توب Sem Tob، أو من المسلمين مثل المؤلف الغفل لقصيدة يوسف التي كتبت باللغة القشتالية ودونت بالحروف العربية. كانت هذه الأعمال تهدف إلى التسلية والتعليم والإثارة، وكانت تصاغ في صيغة شعرية موزونة، ذات المقاطع الأربعة عشر ذات الشطرين، وكان في بعضها مقاطع زجلية.

---

(١) الطاهر مكي، دراسات عن ابن حزم، "تأثير الطوق في الأدب الإسباني" ص ٣٥٤ .

ظهر هذا النوع من التأليف في القرن الثالث عشر مثل كتاب الكساندر El Libro de Alexandre، أو كتاب أبولونيو el Libro de Apolonio، وقصيدة فرنان دو جونزاليث el Poema de Fernan Gonzalez هذه الأعمال الثلاثة غفل عنها المؤلفون. أما أول الأعمال المعروف هوية صاحبها في القرن الثالث عشر هي من تأليف جونزالو دي بيرسيو Gonzalo de Berceo، هذا الراهب كان يكتب حيوات القديسين Vida de San Millán de la Cogolla، وأعمال مخصصة لمريم العذراء ومعجزاتها Milagros de Nuestra Senora وأعمال ذات موضوعات كنسية Del sacrificio de la misa. كان جونزالو دي بيرسييو يكتب هذه المؤلفات على طريقة الرباعيات، وهي عبارة عن مقطوعات من الأبيات ذات المقاطع الأربعة عشر، وهدف هذه المؤلفات هو الوعظ والتعليم ونشر العقيدة المسيحية.

ولكن في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، بدأت الموضوعات الدينية تختلط بموضوعات دنيوية، وبدأت تدخل هذه المؤلفات تيمات جديدة تدور حول نقد المجتمع والعادات والتقاليد بنبرة ساخرة وهجائية، وبدأت النظرة إلى الحياة تتغير، فلم ينظر إليها على أنها وادي الدموع كما جاء في بعض نصوص التوراة، واكتسبت صفات أكثر إنسانية بل هزلية.

شهد القرن الرابع عشر صعود الطبقة البورجوازية في أوروبا، ومعها بدأت تلوح نظرة مختلفة إلى الحياة أكثر مادية وواقعية، وانعكست هذه النظرة على مؤلفات هذه الفترة، وأهمها كتابنا هذا: كتاب الحب المحمود *El Libro de buen amor* لقمص هيتا Ar-cipreste de Hita.

لهذا الكتاب أهمية كبيرة في التراث الأدبي الإسباني، ودرس دراسة وافية شكلاً وموضوعًا، وله عرى وثيقة بالثقافة العربية، ومن هذا المنحى رأيت أن أقدمه هنا ربما يفتح بعض الآفاق لمقارنات مفيدة.

انتشر هذا الكتاب في عصره، ولكن لم تكن هوية صاحبه معروفة، ولم يكن عنوان الكتاب موضحًا في المخطوطات الثلاث التي وصلتنا، فاختار له رامون مينديث بيدال Ramon Menedez Pidal هذا الاسم في سنة ١٨٩٨مستخلصًا إياه من نصوصه. بيد أن بيدال ذهب إلى أن مؤلفه هو الذي أطلق عليه هذه التسمية؛ إذ يقول إنه عثر على أبيات من الشعر يدعو فيها المؤلف من الله- سبحانه- أن يساعده على إتمام "كتاب في الحب المحمود" fazer un libro de buen amor. وقد اتضح بالفحص أن النسخة المختصرة تعود إلى سنة ١٣٣٠، أما المطولة فإلى سنة ١٣٤٣.

يفوق حجم هذا الكتاب التصور؛ إذ ينطوي على ٧٢١٢ بيتًا من الشعر مقسمة إلى ١٧٠٩ مقطوعات رباعية، مقفاة على وزن الشعر السكندري alexandrin ذي ١٤ مقاطعًا. شغل هذا الكتاب المحققين والشراح نفس القدر الذي شغلتهم به كوميديا دانتي، ويضعه الباحثون في نفس المنزلة، رغم اتساع الفارق بينهما، كما ينتمي الكتابان إلى تيارات وأنواع أدبية مختلفة ومتباينة؛ فبينما كوميديا دانتي تعد عملاً رمزيًا إليجوريًا يصبو إلى التكامل، فإن عمل خوان رويث يعد من الكتابات الساخرة التي تغترف مادتها من مشارق الثقافة ومغاربها؛ مما دعا بعض النقاد إلى تصنيفه في نفس الإطار النوعي الذي يضم قصص كانتربوري لتشوسير في إنجلترا.

هذا الكتاب الكبير، كتاب هجين hybrid، بمعنى أنه يضم أنواعًا متعددة من الأشكال الفنية. إنه نوع من الترجمة الذاتية؛ حيث يأتي السرد في صيغة المتكلم على لسان قمص هيتا، يقص فيها أحداثًا متعددة تبدو كأنها حدثت للراوي، كما يضم قصصًا عن الحيوان، وغيرها مما عرف في القرون الوسطى باسم fabliaux، وهي قصص مختصرة ساخرة ومضحكة، وكذلك أمثال وألغاز، وأخبار بعضها مستلهم من أوفيد، ومبارزات رمزية، ومحاكيات ساخرة للخطابات الطبية والقانونية والدينية التي كانت سائدة في ذاك العصر. ينسج المؤلف من هذه العناصر المتنافرة عملاً مركبًا يتفرع في استطرادات إلى شتى جوانب الحياة.

يتميز هذا الكتاب- بالإضافة إلى غنى الموضوعات والموتيفات- بسخاء لغوي فريد، وتوقف النقاد عند الإبداع اللغوي الذي يميز شعره بالإضافة إلى حيويته. كتب خوان رويث كتابه بالقشتالية العامية والمفردات الشعبية، ويتملك ناصية هذه اللغة بالإضافة إلى معرفة باللاتينية والعربية، كما كان مطلعًا على الأدب الفرنسي.

يقدم خوان رويث صورة متكاملة لمجتمع عصره، ويغوص فيما يحرك البشر من مشاعر، يرى ما في رجال الكنيسة من نواقص، وكذلك الرعية، يحدثنا عن مغامرات سيدات المجتمع النبيل، كما يتوقف عند المخادعات والمكايد التي تحيكها نساء العامة. برع في رسم مجموعة من الشخصيات التي مثلت نماذج فريدة، نهل منها الأدب الإسباني في القرون التالية، ووضع اللبنات الأساسية التي بنى عليها كثير من روايات البيكاريسك، وهي التي بلغت في قمتها في رائعة دون كيخوته لميجل ثرفانتيس.

ظلت شخصية صاحب هذا الكتاب غامضة لا يعرف عنه شيء سوى بعض النتف المتفرقة في نص الكتاب، حتى سنة ١٩٧٣، عندما قدم إميليو سايس Emilio Saes وخوزيه ترنش José Trench(١) دراسة عرضا فيها بعض الوثائق البابوية تقدم معلومات عن أصل خوان رويث وترفع اللثام عن حقيقته الغامضة. وفي سنة ٢٠٠٢ بناء على المعلومات التي قدماها، عرض فرانسيسكو ماركيز فيللانوافا Francisco Marquez Villanueva حلاً مقنعًا للغز مشكلة حقيقة خوان رويث. وطبقًا لما قدمه هؤلاء الباحثون اتضح أن اسمه خوان رويث دي سيسنيرو Juan Ruiz de Cisneros، وأن أبوه هو ثري قشتالي اسمه أرياس جونثاليث Arias Gonzalez، كان قد أسر في معركة موكلين Moclín التي هُزم فيها المسيحيون سنة ١٢٨٠ أمام قوات المسلمين. وظل في مملكة

(١) للمزيد عن التفاصيل في البحث عن حقيقة جوان رويث راجع:

http:// cvc. cervantes. es/literatura / arcipreste-hita/02/lovera. htm

غرناطة مدة خمسة وعشرين سنة. ونعلم من وثيقة صادرة من البابا يوحنا الثاني والعشرين أن ملك غرناطة أنعم عليه بعبدة مسيحية عذراء لتؤنس وحدته في الأسر، فأنجب منها ستة أبناء، سمي ثانيهم خوان رويث، شبَّ هذا الصبي في دولة الإسلام، وعاش فيها حتى سن التاسعة أو العاشرة، عندما أطلق الملك الكريم (غالبًا محمد الثاني ١٢٧٣-١٣٠٢) سراح أرياس، فعاد إلى قشتاله سنة ١٣٠٢ مع أبنائه. تبدو هذه القصة فيها الكثير من التلفيق بالنسبة لأصل والدة خوان رويث، ويذهب فيللانوافا أن هذا الأصل المسيحي للأم، ابتدع لإعطاء خوان رويث دي سيسنيرو نسبًا مسيحيًا من جانب الأم، ليؤهله الالتحاق بخدمة الكنيسة، التي كانت تشترط أن يكون من أبوين مسيحيين ليحق تعيينه في وظيفة كنسية. ويرجح المؤرخ أن الأم كانت مسلمة، ولم تصاحب الزوج والأبناء عند عودتهم إلى قشتالة؛ حيث تزوج أرياس من امرأة مسيحية، وأنجب منها أبناء آخرين. كشفت هذه المعلومات مصدر معرفة صاحب كتاب الحب المحمود بالثقافة العربية والعبرية التي كانت منتشرة في المناطق التي كانت تحت الحكم الإسلامي. وقد تشرح هذه الأصول العربية ما وجد الباحثون في نص الكتاب من نصوص أغان عربية، وتقديمه النظام الفلكي العربي، كما يذهب البعض إلى أن الكتاب صيغ على نمط المقامات العربية والعبرية، ولم ينته الجدل بين المؤرخين حول الحقيقة التاريخية لهذه الشخصية الملغزة حتى اليوم[١].

انقسم شراح كتاب "الحب المحمود" إلى فريقين: فريق يؤيد أصوله العربية، والآخر ينفيها. وما هذا الانقسام إلا فرع من فروع تقييم تداخل وتلاحم الثقافتين الذي أفرز ثقافة مزدوجة المنابع، وأشعل في الوقت نفسه معارك جدلية أظهرت تطرفًا عنصريًا من الجانبين؛ حيث يريد كل أن يستأثر بالفضل لنفسه.

(١) ويمكن العودة إلى الموقع الخاص بكتاب الحب المحمود:

http:// www.jaserrano. nom.es/LBA

وقد انكب كثير من شراح كتاب خوان رويث عليه ليستخلصوا منه ما يرون أنه تسرب إليه من الثقافة العربية، منهم المستشرقة الشهيرة لوثي لوبيث- بارالت في كتابها" أثر الثقافة العربية في الأدب الإسباني من خوان رويث إلى خوان جويتيصولو[١]. وانتهت إلى أن معرفة خوان رويث بعلم الفلك تعكس الفهم الشعبي الإسلامي، وكذلك المستشرق جميس ت. مونرو James T. Monroe الذي درس العناصر العربية فيه في مقالة مطولة بعنوان "العناصر العربية في بنية كتاب الحب المحمود"[٢]، وذهب إلى أن البناء الكلي للكتاب مستلهم من المقامات العربية والعبرية؛ أي أن ما ترجحه هذه الدراسات هو أن محتوى الكتاب مسيحي في أغلبه، وإن انتهج الشكل العربي والعبري للمقامات وأوزان الشعر.

يطرح الكتاب- مثله مثل مؤلفات العصور الوسيطة- عدداً هائلاً من المشكلات في قراءته، ومن هنا جاءت تفسيراته متباينة، بل متنافرة؛ فهو يشتمل، كما أسلفنا، على أكثر من سبعة آلاف بيت من الشعر، وينطوي على أنواع شتى من الأنماط النصية، ويستقي من مصادر متنوعة منها اليوناني واللاتيني، الكنسي والديني، الشعبي (قصص، ونوادر، وأمثال، وألغاز)، والهندي (كليلة ودمنة). ومن هنا تتأتى صعوبة قراءة هذا الكتاب قراءة متسقة متناغمة تؤلف بين هذه المادة المتباعدة، بل المتناقضة. وقد أشار رامون منينديث بيدال إلى أن مفهوم الحب المحمود buen amor ليس واضحاً في كتاب خوان رويث؛ حيث يظهر في سياقات مختلفة، بل متعارضة؛ فبين التسبيح بفضل الله حبًا ساميًا، متناغمًا، وفيًا، يدفع إلى السلوك الشريف والأفعال النبيلة. وفي

---

(١) لوثي لوبيث بارانت، أثر الثقافة العربية فى الأدب الإسبانى من خوان رويث إلى خوان جويتيصولو، ترجمة وتقديم: حامد أبو على وعلى عبد الرؤوف البمبى، مراجعة: إبراهيم الشعراوى، الرياض، مؤسسة اليمامة الصحافية، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨م.

(2) James T. Monroe, »Arabic Literary Elements in the Structure of the *Libro de Buen Amor*«, *Al-Qantara* xxxii, pp. 27 - 70, enero-junio, 2002.

سياقات أخرى يقترن بالقوادة alcahueta، ويمثل ذلك تناقضًا صارخًا، ملتبسًا، يتوجه في القصيدة الافتتاحية إلى الله فيقدم حبًا إلهيًا، وفي مواضع أخرى يكون الحب الذي يربط بين الأصدقاء حبًا أخويًا، وإذا اتجه إلى المرأة يكون حبًا جنسيًا. لم يتوصل النقاد إلى اتفاق في تعريف الحب عند خوان رويث؛ فليست المسألة بالبساطة التي تجعل من الحب المحمود buen amor حبًا لله، ومن الحب المجنون loco amor الحب الإنساني.

تعرَّض هذا الكتاب- مثله مثل كتاب كابيللانوس- إلى يد الرقابة التي نقحته من قصص الغراميات التي لم تتحرج عن التعرض للتفاصيل الجنسية، وهي الظاهرة التي تتفق مع ما كان للأدب الشعبي في العصور الوسطى من اهتمام بالجسد وشهواته، حيث البحث عن المرح والاستمتاع بما تقدمه الحياة من ملذات، كان موضع احتفاء أدب هذه القرون، بالإضافة إلى التعبير الهزلي والساخر؛ فرغم من أن مؤلف هذا الكتاب كان من رجال الكنيسة، فإنه لم يتحرج من الاغتراف من معين ما كان متاحًا له من تعبير شعبي في الهجوم على رجال الكنيسة ونسائها والابتهاج بملذات الجسد ومتعه.

لا تخلو دراسة عن الأدب الإسباني من التعرض إلى تصارع المؤرخين في النظر إلى الحضارة الإسبانية الحديثة، هل هي ذات جذور مسيحية صرف؟ أي هي ثقافة محلية نقية ؟ أم هي مزاج من المسيحي والإسلامي؟

طرحت هذه القضية بطريقة عنيفة فيما يخص كتاب خوان رويث؛ فقد أُلِّف في فترة مفصلية تنحسر فيها الحضارة الإسلامية وتنمو الثقافة المسيحية، وكانت الأندلس في هذا الوقت مسرحًا لهذا الصراع الذي أخذ شكلاً دمويًا عنيفًا في مراحل إعادة الفتح أو ال reconquista. كان أمريجو كاسترو ممن يقرون بالتمازج بين الحضارتين العربية- الإسلامية، والإسبانية- المسيحية. وقدم في كتابه "إسبانيا وتاريخها: المسيحيون والموريسكيون واليهود" (١٩٤٨) تصوراته لهذا الخط التاريخي. ولا بد هنا

من وقفة عند هذا المفكر الإسباني الكبير الذي خاض معركة فكرية هزت أركان الهوية الإسبانية. كان كاسترو ينتمي إلى أسرة غرناطية تدين بالكاثوليكية المتشددة وتنادي بنقاء الحضارة الإسبانية المسيحية. وكان آباؤه يعتقدون أنهم من سلالة مطران غرناطي، إلا أن كاسترو بدأ يتساءل عن صحة هذا الانتساب، وبالبحث والتنقيب تقوضت الأسطورة، واكتشف أن عائلته لم تكن حتى من مسيحيي إسبانيا الأقحاح، بل هي من المتحولين الجدد إلى المسيحية nuevos convertos. صاغ كاسترومصطلح convi- vencia التي يمكن أن نترجمها بالعربية "بالتآلف"، أي النظر إلى المجتمع الأندلسي على أنه استطاع أن يؤسس حضارة تقوم على التآلف بين الأديان الثلاثة، وأن الحضارة الإسبانية الحديثة هي نتاج هذا التآلف، وهو عكس عقيدة "إسبانيا الأحادية الأزلية".

وضع ذلك أميريجو كاسترو في قلب الصراع بين المدافعين عن تهجين الحضارة الإسبانية والمدافعين عن نقائها في كتاب خوان رويث؛ ففي فصل محوري في كتابه عن التاريخ الإسباني، هاجم كاسترو قراءة هذا الكتاب قراءة تتمحور حول أوروبا، وانبرى لإثبات طبيعته الهجينة، وتمادى في ترسيخ تمايز الأندلس الثقافي ليؤكد فشل المناهج التي تحاول تفهم الشعر القروسطي- المسيحي إذا أهملت الرافد العربي- الإسلامي- الأندلسي، وأن كتاب الحب المحمود انعكاس قشتالي للنماذج العربية. أيد جريجوري هتشيسون ما ذهب إليه كاسترو عندما أرجع نمط تأليف الكتاب إلى النموذج العربي؛ إذ رأى أن ذلك يشرح كثيراً من ملامح بنيته المفتوحة- بمعنى الانتقال الانسيابي من المقدس إلى الدنيوي، من الجاد إلى الهزل، من المجرد إلى الملموس، من السامي إلى الدنيء.

توقف كاسترو- مثله مثل غيره من شراح الكتاب- أمام غموض مفهوم الحب المحمود buen amor؛ إذ إن دلالاته تتذبذب في الكتاب من سياق إلى سياق، هذا بالإضافة إلى أن خوان رويث يضع في مقابل هذا النوع السامي من الحب نوعًا آخر

هو الحب الوَله أو المجنون loco amor. وكـان المتـوقع أن يتناقض هذان النوعـان، وأن يكون الحب المحمود هو حب الله، والحب المجنون هو الحب البشري، الأول إلهي والثاني بشـري، الأول طاهر والثاني مدنس. ولكن الأمـر ليس بهـذا الاتساق عند خـوان رويث؛ فـبينمـا يحـذر القـارئ من النوع الثـاني، الشـرير، يرى، في الوقت نفسه، أن طبيـعة الإنسـان البشـرية لهـا احتياجـاتهـا التي تسـعى لإشبـاعـها، وألا ضـرر في ذلك! وأن الطبيعة البشرية تجمع بين الاثنين، بل يمكن أن يؤدي أحدهما إلى الآخر. نظر كاسترو إلى هذا النمط من الحب على أنه النزعـة المتشـابكة نحـو التـعـالي الروحي والإشبـا ع الجنسي في آنٍ واحد، وهي التي يمكن أن تفـهم في سيـاق النظام الفقـهي الإسـلامي الذي لا ينظر إلى الرغبـة الجنسـيـة على أنهـا النقـيض الحـتمي للخـير. وكانت نظرة كاسترو هذه محل هجوم ضـار من نقاده الذين رأوا في مقاربته نوعًا خبيثًا من إعادة تقييم التاريخ الإسباني، تطعن في نقاء مسيحيته، بينما هو مساهم رئيسي في تشكيل الحـضـارة الغـربيـة. وكـان المؤرخ كـلاوديو سـانشـيـث ألبـورنوس Claudio Sanchez-Albornoz من أشـرس من هاجـمـوا كـاسـترو، وألَّف كتـابه "إسـبـانيـا: لغـز تاريخـي" " Espana :un enigma historicó" (١٩٥٦) ردًا على كاسترو ورفضًا للإغواء الذي يفوح من أسلوب كاسترو السـاحر، وتأكيدًا لنقاء الوعي القومي الإسباني. يرفض ألبورنوس رفضًا قاطعًا هجينية كتاب خوان رويث، ويضـعه في موقع آمن على الجانب الآخر من الهـوة التي تفـصل المسيـحيـة اللاتينيـة، عن العـالم العربي الإسـلامي، وكـان أكثـر مـا يخشاه ألبورنوس.

"هو تلويث الهوية الوطنية بطريقة مشينة؛ فإذا كانت إسبانيا تعرضت للتـوجـهـات الأندلسـيـة التي تنطوي على نـوع من الحب الملتبس الذي يغلف "الصداقات الخاصـة" amistades particulares والميول العـاطفـيـة، أو حـتى الولع الجنسي المثلي، فإن مـا انتـصـر

عند قمص هيتا هو الحب الطبيعي، القوي، البسيط، الهيتيروجنسي heterosexual الذي ميز قشطالية في عصره".

يمثل هذا الصراع على نقاء الحضارة الإسبانية نزعة وجدت على ساحة الدراسات التاريخية والثقافية في القرن العشرين، كانت تدافع عن نقاء الحضارة الغربية من أية شوائب هجينة؛ فمن ذلك، مثلاً، السجال الذي نشب في تسعينيات ذلك القرن، بين مارتين بيرنال Martin Bernal وناقديه عندما نشر كتابه أثينا السوداء في ثلاثة مجلدات عرض فيها لبعض المؤثرات الفرعونية والفينيقية التي دخلت الحضارة اليونانية؛ إذ بينما كان هذا التهجين للحضارة اليونانية مسلّمًا به حتى القرن التاسع عشر، فقد رفضه مؤرخو الحضارة في القرن العشرين.

ولكن كيف يمكن أن يقف كاسترو وسانشيث- البورنوس على طرفي نقيض في قراءة نظرية الحب عند خوان رويث؟ من أين يأتي هذا التناقض؟ وهل يمكن أن يعرض كتاب واحد نظرية في الحب ونقيضها في الوقت نفسه؟

وبعد هذا العرض الموجز لكتاب قمص هيتا نعود إلى سؤالنا الأساسي: هل يمكن عقد مقارنة بينه وبين طوق الحمامة؟

يقول جوليو رودريجيز بويرتولاس في دراسته عن كتاب خوان رويث[(١)]:

إنها مهمة محفوفة بالمخاطر أن نحاول عقد مقارنة بين كتابين بهذه الأهمية، وهما كتاب الحب المحمود لخوان رويث (١٢٩٥-١٣٥٣)، وطوق الحمامة لابن حزم (٩٩٤-١٠٦٤)؛ فنحن نعلم أن الشقة الزمنية التي تفصل بينهما واسعة، ولكن يمكن أن نلمس

(1) Julio Rodriguez-Puertolas, *juan Ruiz: Arcipreste de Hita,* Madrid, Edaf, 1978.p. 63.

تشابهات بينهما؛ فالاثنان يتحدثان عن الحب، ويتقاطعان في نقاط كثيرة؛ فهما نتيجة لتجربة شخصية، والنصان يقومان على اختلاط النثر والشعر، والسردي والغنائي، وعدم وجود حدود دقيقة بين الحب الروحي والحب الجسدي، ووجود وسطاء وأطراف ثالثة بين المحبين.

ولكن يبقى السؤال المطروح بالنسبة لي؛ فهل يمكن مقارنة هذا الكتاب بـ الطوق؟

كتاب "الحب المحمود" ورسالة "طوق الحمامة":

هل هذان الكتابان ترجمة ذاتية لصاحبيهما؟

يرى من تعرض من النقاد لهذين الكتابين تشابهًا في أن كليهما قدم ترجمة ذاتية لمؤلفه، وتناول موضوع الحب، مع عدم التفرقة الدقيقة بين الحب الدنيوي والحب الإلهي، وجمع بين الشعر والنثر.

سبق أن عرضنا ما قدم الطوق عن الترجمة الذاتية لابن حزم. وقد يمكن النظر إلى كتاب خوان رويث علي أنه ترجمة ذاتية؛ لأنه يستخدم ضمير المتكلم، ويدعي أنه يحكي عن أحداث وقعت له. ولا شك أن موضوع السيرة الذاتية في القرون الوسطى كان يطرح كثيرًا من التساؤلات والمشكلات، بل ينفي بول زومتور Paul Zumthor وجود هذا النوع من الكتابة في القرون الوسطى، النوع الذي يتلاحم فيه ضمير المتكلم في النص مع المؤلف نفسه: أين يقع المتكلم في هذا النص؟ هل هو مشاهد أم مشارك في الأحداث كما هي الحال عند ابن حزم؟ يتقمص المتكلم في نص كتاب الحب المحمود شخصية البطل في الأحداث التي يرويها، فتتعدد المغامرات الجنسية التي يحاول فيها إغواء فصائل متباينة من النساء، منهن المحترمات، والخليعات، مثل الخبازة، ومنهن

الأرامل، ومنهن الراهبات، ومنهن الموريسكيات، وفي النهاية تأتي النساء الجبليات المتوحشات اللائي يتميزن بصفات جسدية خارقة. هو نوع من الترجمة الذاتية الزائفة؛ حيث يتحدث الشاعر بضمير المتكلم، وقد يذكر اسمه في بعض السياق، ولكنه في الوقت نفسه يشكك القارئ بأن هذه الأحداث وقعت له بالفعل. وقد أشار فرانسسكو ريكو Francisco Rico إلى وجود هذا النوع من الترجمات الذاتية الإيروتيكية الزائفة في عصر خوان رويث، وكانت تُنحل باسم الشاعر اللاتيني أوفيد. وفي مقابل ذلك يتضح أن كتابة ابن حزم لا تمت بصلة إلى المغامرات الإيروتيكية التي توجد في كتاب الحب المحمود، والتي كانت تهدف إلى التسليةعرض وسائل الإغواء إغراقًا في الممارسات الجنسية.

يختلف هذا الكتاب عن طوق الحمامة، ليس فقط من حيث الحجم والتوجه، ولكن أيضًا من حيث التأليف والصياغة. ينتمي كتاب الحب المحمود إلى نوع الكتب التي تتسع لتضم كوكبة متعددة من المؤلفات الفصيح منها والشعبي، كما يزخر بأكثر من تراث في سياق الإبداع في القرون الوسطى. إننا هنا أمام نوعين من التأليف: الأول أحادي الخط (ابن حزم)، والآخر متعدد الخطوط (جوان رويث)، الأول سيمفوني -sym phonic والثاني رابسودي rhapsodic. ويشبه مؤلف جوان رويث مجموعة كبيرة من الأعمال من نفس هذه الفترة أو تابعة لها مثل قصص كانتوربري *Canterbury Tales* لتشوسير Chaucer، أو الديكامرون *Decameron* لبوكاتشيو Boccaccio[١].

أما عن الطبيعة النثر شعرية prosometric فقد يتفق فيها الكتابان، ولكنهما يختلفان في أغراض الشعر، وقيمتهما الشعرية. قدم ابن حزم الشعر في الطوق جريًا

---

(١) للمزيد من المعلومات عن كتاب خوان رويث يمكن العودة إلى كتاب الطاهر أحمد مكى، دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، القاهرة، مكتبة وهبة ١٩٧٧، الفصل الأخير «تأثير الطوق فى الأدب الإسبانى».

على ما انتهجه أقرانه في التراث العربي، وقد كان الطوق أول مؤلفاته، ولم يعرف له شعر في غيره من المؤلفات على كثرتها، وكأنه اختبر قدرته عليه في أول كتبه، ثم أقلع عنها من بعده. وقد استبعد ناسخ الكتاب كثيراً من الشعر في المخطوطة الوحيدة التي وصلتنا، ولم يهتم النقاد كثيرًا بهذا الشعر، ولم ينظروا إلى ابن حزم كشاعر، خاصة بعد أن طغى إنتاجه الغزير في الفقه والشريعة والمنطق وتاريخ الأديان والأنساب والسيرة النبوية إلى غيره، مما ركز الأنظار عليه كفقيه ومفكر، ولم يعرف بشعره.

أما خوان رويث فإن كتابه هو في المقام الأول عمل شعري محض أظهر فيه قدرة عالية على الإبداع والتجديد في صياغة القصص في قالب شعري منمق. ويعد جوان رويث من كبار شعراء التراث الإسباني؛ فقد جدد ونوع أغراض الشعر في هذا الكتاب، وتنقل من الأناشيد الدينية التي يتوجه بها إلى الله، أو مريم العذراء التي اعتبرها منبع كل خير، إلى قصص الحيوان، والسرد القصصي الملحمي، والشعر الساخر، والهجاء، وقصص الخوارق؛ مما جعل هذا الكتاب معينًا يغترف منه المؤلفون والشعراء الإسبان.

من التحليل السابق لنظرية الحب عند خوان رويث، يتضح اختلافه وبعد الشقة بينه وابن حزم؛ إذ كان يهدف إلى أن يقدم أنواعًا كثيرة من الممارسات العاطفية والجنسية، منها الهزل ومنها الجاد. ولا يخفى أنه كان ينشد تسلية القارئ وإيقاعه في فخاخ القصص، وقد كانت السخرية من أدوات كتاب هذه الفترة. أما ابن حزم فكان هدفه من كتابة الطوق إشراك القارئ فيما يعرض من تجارب عاطفية يمر بها الإنسان- رجالاً ونساءً- في حياته، ولم يخجل ابن حزم من عرض بعض الجوانب الجنسية، إلا أنه لم يغص فيها من باب الإغراء في اتباعها، بل كان يفعل ذلك عندما يستدعيها الموقف، ولا نجد عند ابن حزم حبًا عاقلاً وحبًا مجنونًا؛ فالحب واحد، ولكن الناس هم الذين يختلفون، وكل يمارس الحب طبقا لطبيعته وقيمه. يكلل النسك والعفة مسار ابن حزم في هذا الكتاب، ولم يجاوز حدود هذه القيم في ما تناوله من معالجة موضوعه.

هذه صفحة من العلاقات بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الإسبانية المسيحية، صفحة من لقاء الحضارات.

ونهاية لا نجد أفضل من الاستشهاد بقول الطاهر مكي عن الكاتبين:

ثمة نقاط يلتقي فيها ابن حزم وخوان رويث، وأخرى يقفان على طرفي نقيض. كلاهما رجل دين، وكتب أولهما الطوق منفيًا أو نافيًا نفسه، وكتب الثاني الحب المحمود بين جدران السجون، وكلاهما كان ثائرًا على الجامد من أفكار عصره، وعالجا موضوعًا واحدًا، والتزم منه موقفًا متقاربًا، وأكدا على سلامة عقيدتهما، كما كان الطوق صورة فريدة، في جوانب منه للحياة العاطفية في قرطبة القرن العاشر الميلادي، وما بعده ؛ كان الحب المحمود صورة لها في قشتالة على امتداد القرن الرابع عشر.

ويتقابلان في الكثير أيضًا. كان ابن حزم يمثل حضارة في القمة توهجًا، أنهكها الترف وحياة اللذة، وتتهيأ للانحدار، وعاش جوان رويث في مجتمع جاس، ينفض عن بصره وعقله وقلبه غبار القرون الوسطى، بكل ما تحمله من تخلف وظلام وجهالة. وكان ابن حزم موسوعي الثقافة، رفيع الفكر، حاد الذكاء، وكاهن هيتاإذا قيس برفاقه في قشتالة يجيء في المقدمة، ولكنه إذا وقف إلى جوار ابن حزم يبدو متواضعًا في كل شيء، معرفة وثقافة وفكرًا، وآثر ابن حزم أن يكون جاداًوعنيفًا ومستقيم السلوك؛ واختار جوان رويث أن يكون ساخرًا ومهادنًا ومستهترًا. ويذكر ابن حزم فيما يقدم من أحداث مجتمعه- غالبًا- الاسم والمكان والحادثة، وآثر قرينه القشتالي أن يتخفى وراء الرمز، وأن يقف

عند ما هو عام. وابن حزم من الخاصة، وأبوه وزير وتولى هو الوزارة، وينتمي إلى أسرة لها في مجتمعه مكانة وجاه. وجاء خوان رويث ابنًا لعلاقة غير شرعية، لم تراع فيها القوانين التي تجري عليها أهل ديانته، وكان عليه أن يطلب العفو عنها من البابا فيكل وظيفة يتولاها، وأخيرًا فكتاب ابن حزم ذو موضوع واحد، وقلما يتجاوزه إلى أمر لا يتصل به، وكتبه نثرًا ووشاه بالكثير من الشعر، وكاهن هيتا اتخذ من حياته العاطفية إطارًا لكتابه، وحمله كل ما عرف وأراد، وإذا استثنينا المقدمة- وهي قصيرة- فقد جاء به شعرًا كله(١).

أعطي كلاً حقه.

ابن حزم وستندال: بين "طوق الحمامة" و"عن الحب" *De l'amour* :

يقول ستندال لصديق: "هذا الكتاب هو رسالة عن المرض الذي يسمونه الحب. إنه بحث في الطب الأخلاقي". سيولي ستندال هذا المرض كل اهتمامه مدى العمر. إن الهدف من الكتاب الذي بين أيدينا هو وصفه لهذا المرض ومحاولة فهمه، والتعرف على أعراضه، وتحليل البواعث على انطلاقه، وتعديد المتع التي تنبع منه. هذا هو الهدف من هذا "الكتاب الإيديولوجي". يقول ستندال إن الحب كان أهم الأمور في حياته، بل ربما الأمر الوحيد. هذا التصريح يضع حياة ستندال وأعماله تحت لواء تجربة الحب ووصفها. وقد نصدق ابن خاله، رومان كولون عندما يقول إن ستندال كان يعد كتاب عن الحب عمله الأهم؛ حيث إن الرسالة التي صدرت سنة ١٨٢٢ تتناول هذه المسألة

---

(١) نفس المرجع ص. ٣٥٦ .

الكبيرة بطريقة جذرية، تحاول أن تحوطها من كل جانب، أن تتلمس أسبابها وتأثيراتها، يقف هذا الكتاب في مكانة خاصة بين أعمال ستندال.

إنه عمل مفصلي، نقطة وصول وأيضًا نقطة انطلاق. هو نقطة وصول في مسار رجل أحب في فرنسا وإيطاليا وألمانيا؛ رجل تشكل في ظل قراءات الإيديولوجيين، هؤلاء الفلاسفة الحسيين والعقلانيين الذين سعوا وراء "علم الأفكار"، والذين شكلوا طريقة صياغة تفكيره، وألهموه كثيرًا من الأفكار التي سيبني عليها رواياته فيما بعد التي تمثل تنويعات حول الحب. هذا العمل هو مركز الجذب بالنسبة لأعمال ستندال، مركز مستتر، خفي، ينطلق منه ما هو آتٍ.

المنبع:

في سنة ١٨١٤ انهار ستندال مع سقوط نابليون وعودة الأسرة المالكة- البوربون، فقدَ وظيفته في مجلس الدولة المنحل، وأصبح في عداد المعوزين؛ فاختار أن يستقر في إيطاليا لأسباب اقتصادية وسياسية (الهروب من الملكية المستعادة)، وأيضًا عاطفية؛ فقد كانت إيطاليا الجذوة التي أشعلت خياله منذ الطفولة، ثم اكتشفها مقتفيًا جيوش نابليون في عام ١٨٠٠، واعتبرها دائمًا بلده الأم، ومنبع السعادة.

وتعرف خلال إقامته في ميلانو سنة ١٨١٤ بماتلدا ديمبوفسكي من أسرة فيسكونتي، البالغة من العمر ثماني وعشرون سنة، ذات الميول الليبرالية، والتي كانت تعيش منفصلة عن زوجها الضابط البولاندي الفظ، فكانت عرضة للتشهير وسط المجتمع الميلانيزي. هذا اليوم، ٤ مارس ١٨١٨، كان فاتحة لجملة موسيقية ممتدة، لحب يقول عنه إنه "أهم حدث في حياتي": فقد أفقدته المحبوبة، التي أطلق عليها ميتيلديه Métilde، عقله، إلا أن هذا الحب كان من جانب واحد، ولم يتحقق أبدًا، وظلت ميتيلديه عصية الوصال، الحبيبة النائية، السيدة السامية، الحبيبة بامتياز، الحب عن بعد، حبه

الأكبر بلا نزاع، رغم أنه أحب قبلها وبعدها، وترددت أصداؤها في أعماله التالية، ومن خلالها تلاحم الفن الجمالي والإيروتيكي عند ستندال. ويقول إنها ليست ملهمة كتاب عن الحب، بل هي التي أبدعته وكتبته.

لم تكن علاقتهما سوى سلسلة من سوء الفهم وخيبة الأمل. عجزا عن التفاهم، وكانت تبدي الضجر والانزعاج من هذا المحب ثقيل الظل الذي كانت تلفظه. وكانت قسوتها، التي كان يشكو منها، هي رد فعلها، لما كانت تسميه، تصرفات طائشة من قبل غريب لحوح يسيء إلى سمعتها. وأقنع ستندال نفسه أنها كانت تحبه، إلا أنها تتمنع، ولكن يبدو أنه كان الوحيد الذي يرى ذلك،ولم يكن في وسع هذه الحبيبة المتجبرة شديدة المراس إلا أن تقدم له الصداقة دون الحب.

وقعت المأساة في مايو ١٨١٩، عندما ذهبت ميتيلديه إلى بلدة فولتيررا Volterra، بالتوسكانا في إيطاليا، لتزور ولديها في مدرستهما. تبعها ستندال بعد ذلك في يونية، وقد بدل ثيابه وتنكر خلف نظارة خضراء ليخفي هويته، إلا أنها تعرفت عليه وثارت ثورتها، ونعتته بغلظة الروح. كانت هي الإهانة الكبرى لمن كان يتصور رقة روحه ورفاهة حسه، كاتبها في عدة رسائل يبرر فعلته بحبه الطاهر النبيل، ويتوسل في طلب الغفران، ولكن هيهات أن تستجيب الحبيبة. أصبح اسم هذه المدينة وصمة عار تترد أثارها في كتابه عن الحب، ظل غارقًا في الهوى، لا يحيى حبه إلا بالخيال، هامدًا يسبح في الهواجس والتهيؤات.

ودع ستندال مايتيلديه سنة ١٨٢١ ولم يرها بعدها، وإن لم ينسها أبدًا، وظل يذكرها دائمًا بنبرة حنون، وتوفيت ماتيلدييه بعد أربع سنوات من انفصالهما، ولكنها كانت الملهمة لهذا الحب الطاهر، وأصبحت كالخيال الرؤوم، الحزين، يتمثل له فيملؤه بالأفكار الصالحة النبيلة.

ولم يستطع ستندال أن يتغلب على هذا الحب- الجوى، هذا الحب- البلية؛ فقرر أن يتنقى ويتطهر منه catharsis بأن يحوله إلى نص روائي. شرع في يوم ٤ نوفمبر

١٨١٩ في تأليف رواية عن مشاق ضابط بولاندي- الملازم بولوفسكي- ومعاناته. يصفه بأنه "رجل حالم، خيالي، شاعري، به كل الصفات التي تجعله عرضة لتباريح الحب" التي تثيرها فيه الكونتيسة بينكا الشجية الحنون. لم يخف على أحد أن البطلين هما ستندال ومتيلديه، إلا أن الجرح كان نازفًا وموجعًا، يفيض بالألم، ملتصقًا بالواقع حتى إن المحاولة باءت بالفشل، ولم تنجع عملية التطهير.

فشل ستندال في التطهر من هذه التجربة الأليمة بإسقاطها في عمل تخييلي، فطرحه جانبًا، ولم يكمله، وبدأ يفكر في سلوك طريق آخر، وهو أن ينظر إلى التجربة نظرة إكلينيكية clinique(١). وكان ستندال يعني بهذه العبارة الفحص الطبي المباشر لمرضه ليتعرف على أسبابه ومن ثم علاجه، أي نظرة موضوعية ومصفاة من العناصر الذاتية. وفي يوم ٢٩ ديسمبر ١٨١٩، اليوم الذي يسميه ستندال "اليوم العبقري" genius- تفتق ذهنه عن مشروع كتاب يعالج فيه موضوع الحب، وأسماه "عن الحب" *De l'Amour*، وكان ينوي أن يكتب مؤلفًا ذا توجه فلسفي، يتحكم في السيل العاطفي من خلال التحليل المنطقي للحب والشروط العامة التي تتحكم فيه بعيدًا عن تجربته الذاتية. ونظر إليه على أنه المرافعة التي يلقيها دفاعًا عن نفسه. اعتزم أن يكون هذا الكتاب تحليلاً واضحًا واعيًا قد ينتهج خطى المذكرات الشخصية، إلا أنه يتجاوزها في الوقت نفسه. ينطلق من سياق القول المشهور "اعرف نفسك" "nosce te ipsum" ليصل إلى استيعاب الموضوع، موضوع الحب. اقتنع أن عملية التطهير catharsis لن تتم إلا من خلال توضيح القوانين العامة التي تنطبق على المشاعر بصفة عامة، بعيدًا عن معاناته الحميمة في تجربته الخاصة، بالإضافة إلى معرفة الوسائل التي تؤدي إلى مداواة النفوس، هنا ولد كتاب عن الحب.

---

(١) هذه العبارة مستعارة من الطب وتعنى الكشف السريرى أى المباشر على المريض دون اللجوء إلى أجهزة أو تحاليل.

بدأ العمل لكتيب صغير لا يجاوز ثلاثين صفحة، ولكنه ما إن بدأ مشروعه حتى تضخم وجاوز الثلاثمائة وخمس وثمانين صفحة. ويبدو أن ستندال بدأ في تسجيل الأخبار التي كانت تتناقلها الصالونات على قصاصات ورق متفرقة، وجعل يطلع على ما يتيسر له من أعمال تتناول الحب، حتى إنه اتصل بصديق مستشرق كلود فوريال Claude Fauriel* الذي كان ضليعًا في العربية، وطلب منه الاطلاع على نصوص عربية تتناول الحب، كما اطلع على أعمال القرون الوسطى. وشعر أن عليه أن يستوفي العلم بموضوع الحب من مقاربات ومداخل مختلفة ليستنبط منها قوانين عامة تفسر جميع هذه التجارب المتفرقة وعندما أكمل كتابه سنة ١٨٢٠، طلب من صديقه ماريست Ma-reste أن يبحث له عن ناشر، وأرسل المخطوط مع أحد معارفه المسافر إلى فرنسا، ليرسله بالبريد إلى ماريست، ولكن من سوء الحظ فقد المخطوط، ولم يعثر له على أثر:

> إني في حالة يأس شديدة بالنسبة للحب. إذا كان علي أن أعيد التحرير استنادًا إلى ملاحظات ملغزة دفست بها في خرج منذ ستة أشهر، فإني ميت لا محالة. أرجوك اذهب إلى مكتب بريد ستراسبورج استفسر عن رزمتين من جحم ورق كوارتو.

لم يعثر على المخطوط إلا بعد عدة شهور، كان ستندال قد عاد فيها إلى باريس واستقر بها؛ إذ كان قد أُبعد من إيطاليا كشخص غير مرغوب فيه بسبب ما تدوول من انتماءاته الموالية لحركات نضال إيطالية ضد النمسا. ومر ستندال بفترة يأس شديدة حتى إنه فكر في الانتحار، ثم عاد إلى مخطوط مؤلفه عن الحب ينمق فيه، وانكب عليه. كان معذبًا قلقًا يريد أن يعيد جذوة الحب التي كانت تشعل قلبه، ولكنه كان في الوقت نفسه يسعى إلى وضع مسافة بينه ما يشتعل في قلبه. في هذه المرحلة نمق النص، وأضاف إليه أجزاء تتعلق بالحب السامي عند شعراء التروبادور، واستعان بما قدمه له صديقه المستشرق كلود فوريال. يحكي في مذكراته كيف كانت فترة تصحيح مسودات

الكتاب مؤلمة، فقام بها وكأن به مسًا من الجنون الذي كان يمزقه وهو غارق في هذا الحب المفقود.

ظهر الكتاب في أغسطس من سنة ١٨٢٢، ولم يلق أي نجاح وظل مغموراً، بل فشل فشلاً ذريعًا عند أول ظهوره، ولم يقبل عليه القراء، ووُصف بأنه ملغز وغامض وغير مفهوم incompréhensible، حتى إن بعضهم أحرقه. أحس ستندال بالحسرة من هذا الإخفاق؛ لأنه كان يعتز بهذا الكتاب، ويعده أهم أعماله. يقول ستندال إنه لم يوزع من الكتاب سوى سبع عشرة نسخة من ١٨٢٢ إلى ١٨٣٣!

شعر ستندال بالخيبةفألَّف ثلاث مقدمات، يدفع في كل منها عما يصله من نقد لاذع على أمل أن يرى طبعات تالية له، ولكن لم يحدث ذلك في حياته، وضمنت هذه المقدمات إلى الطبعة التي ظهرت بعد وفاته، سنة ١٨٥٧، أي بعد خمس عشرة سنة من كتابته.

لماذا نفر الجمهور من كتاب ستندال عن الحب؟

يمكن أن نبدأ الإجابة عن هذا السؤال بنبذة عن مفكر فليسوف كان ستندال يعده من أساتذته هو ديستو دي ستاسي (١٧٥٤-١٨٣٦) Destut de Stacy ، كان دي ستاسي من المفكرين الكبار الذين ينتمون إلى مجموعة الفلاسفة الحسيين sensualists والليبراليين، وهو الذي صك مصطلح الإيديولوجي idéologie لا بالمعنى الذائع اليوم، ولكن بمعني علم الأفكار. تأثر به ستندال، ونهج نهجه، وانخرط في صفوف مجموعة من عُرفوا في القرن التاسع عشر بالإيديولوجيين les idéologues. لن نستطرد في عرض هذه الفلسفة التي مازال لها امتدادات في الفكر المعاصر، ولكن نريد أن نذكر أن دي ستاسي ألَّف كتابًا بعنوان "عناصر في الإيديولوجي" *Elements d'idéologie*، وضمنه فصلاً عن الحب أسماه *De l'amour*. لم ينشر هذا الكتاب فرنسا، ولكنه نشر في ترجمة إيطالية في أثناء حياة المؤلف، ولم يعثر على نسخة فرنسية منه إلا في سنة ٢٠٠٣، نشر سنة ٢٠٠٦. لم يكن مدخل دي ستاسي في تناول موضوع الحب نفسيًا أو اجتماعيًا، بل كان أخلاقيًا؛ حيث كان التفكير إبان خضم الثورة الفرنسية، ينحو إلى

هدم نظام العهد البائد Ancien Régime الفلسفي والديني والأخلاقي التزمت للمجتمع الفرنسي، ويسعى إلى ترسيخ قيم جديدة علمانية من منطلق القناعات اللادينية التي كان ينادي بها هؤلاء الفلاسفة، وربما كان هذا هو ما دفع دي ستاسي إلى نشر كتابه خارج فرنسا.

ويمكن أن تكون النزعة العلمانية المعادية للكنيسة من الأسباب التي نفرت جمهور القراء من كتاب ستندال، ودفعته إلى محاولة التنصل من نسبة الكتاب لنفسه والتخفي بادعاء أنه ليس مؤلف الكتاب، بل أنه عثر على المخطوط في إيطاليا ونسبه إلى مؤلف متخيل "ليزيو فيسكونتي Lisio Visconti"! وأنه ترجمه ونشره.

يقول ستندال في المقدمة الأولى لكتابه إن استخدام كلمة "الحب" بمفردها يمكن أن تبدو صادمة، لا لأنها تتنافي مع نقاء أخلاقنا، ولكنها تعرضنا للسخرية والاستهزاء، كما يمكن أن يتهمه الناس بالغرورية egotism، وهذا المصطلح من مصطلحات ستندال المحببة. وتختلف الغرورية عن الأنانية، بأن الأولى هي نزعة قوية عند الناس للتحدث عن أنفسهم بأسلوب معزز للذات، وقد يتسمون أيضًا بالتعجرف والتفاخر، مع شعور بالعظمة فيما يتعلق بأهميتهم. واشتهر ستندال بأنه وصف نفسه بهذه الصفة التي تختلف عن الأنانية egoism، والتي تشير إلى السعي المتواصل لتحقيق المصلحة الذاتية. وقد تتفق الأنانية مع الغرورية في بعض المناحي، لكنها لا تتضمن بالضرورة شعورًا بالعظمة والسعي نحو المصلحة الشخصية على حساب الآخرين..

يشكو ستندال من قصور بعض القراء عند تناول كتابه؛ فيقول إنه رغم عنايته بتقديم أفكاره بوضوح وشفافية، فإنه يؤكد أنه لا يستطيع أن يهب الصم آذانًا أو العمي عيونًا، لا يقوى هذا المجتمع المادي الذي يسعى إلى الربح، أن يقترب من هذا الكتاب، فأين من يستمتعون بلوحة لبرودون Prud'hon أو نغم من موزارت Mozart؟ هيهات أن يستكنه مثل هؤلاء الناس الكتاب أو يستسيغوه.

وينهي ستندال المقدمة بأنها صرخة ونداء: "إن مأساة هذا الكتاب أنه لا يمكن فهمه من قبل ناس، لا يجدون الوقت للسعي وراء أعمال جنونية؛ فكثير سيشعرون بالإهانة، وأتمنى ألا يستمروا في القراءة، ويجب أن نعترف أن هذا الدليل الإيديولوجي (بمعنى علم الأفكار) يتصف بالتركيز والتعقيد. يمكن أن نستخلص أنه وصف دقيق وعلمي لنوع من الجنون نادرًا ما يوجد في فرنسا"؛ بمعنى أن النظرية لا يمكن أن تفهم إلا ممن هم على استعداد، ولديهم متسع من الوقت، ليقوموا بأعمال جنونية. إنه يتطلب قراء ليسوا منافقين ولا متزمتين، يستمتعون بنوع مستحدث من الحب. والحب، بالنسبة للكاتب، لا يمكن أن يكون سوقيًا؛ فالنفس الوضيعة لا تسمو إليه. الحب – الحب الصادق بكل تأكيد؛ حيث إنه الوحيد الذي يتحدث عنه– يحرر صاحبه من كل المحظورات.

هل كتاب *De L'amour* عن الحب ترجمة ذاتية مشفرة؟

يزخر كتاب ستندال بإشارات إلى الخبرة الحميمة التي مر بها، وتقفز على السطح في كل صفحة، يقول(1):

> أسلوب عن الحب، إنه يكتب تحت وطأة الفزع بإملاء وجد كاسح. هذا ما يجب أن يستشفه القارئ. وبما أن ما يقدم هو الحقيقة، فيجب الامتناع عن التنميق.

يعج العمل بالتلميحات الخاصة التي تتفاوت في صراحتها. لم يكن القراء من معاصري ستندال على بينة من تفاصيل تجربة الحب التي مر بها؛ إذ لم تكن معروفة إلا للأصدقاء المقربين. أما اليوم فيستطيع شراح ستندال أن يكشفوا عنها من خلال

(1) Stendhal, *OEuvres Intimes*, éd. V. Del Litto, Gallimard, Bibliothéque de la Pléiade, 1981 (t.i) et 1982 (t.ii).

مذكراته الخاصة، واليوميات التي تركها والمراسلات بينه وبين خلانه. ولذلك قرأ بعض النقاد مثل مارتينو Henri Martineau هذا المؤلف على أنه اعترافات مقنعة مكتوبة من أجل ميتيلديه، التي لم تبرح قلبه وعقله حتى بعد وفاتها، ويتفق فكتور ديل ليتو Victor Del Litto مع مارتينو على أن الكتاب نوع من "الاعترافات"، ويصفه على أنه جهاز لقياس الزلازل التي عصفت بقلب ستندال، فجاء في شكل خطابات غرامية موجهة للحبيبة، التي كنى عنها ستندال باسم ليونورا Léonore في أكثر من موضع. ويسير الكتاب على هذا المنحى، وكأنه يؤكد القاعدة التي سنها رولان بارت في كتابه شذرات من خطاب غزلي *Fragments d'un discours amoureux*:

> كل خطاب يتحدث عن الحب (مهما كان مظهره المنفصل عنه)
> يتحتم أن ينطوي على بعد خطابي مستتر (إنني أتوجه بخطابي
> إلى أحد، ربما أنت أيها المستمع لا تعلم من هو، ولكنه موجود
> في القلب من مأثوراتي)(١).

فإذا كان قد استغلق على القراء عند صدور الكتاب أن يفكوا شفرة الإشارات المستترة لقصة حبه، فإننا نستطيع اليوم أن نستكشف التلميحات إلى قصة الحب التي عصفت به، بعد أن كشفت أوراقه الشخصية، من مراسلات، ومذكرات، وسيرته الذاتية، رغم الساتر النصي الذي يلجأ إليه لحجبها.

حرص ستندال ألا يُفشي الكتاب تفاصيل قصة حبه الفاشلة؛ فلم يظهر اسمه، ولا حتى على صفحة العنوان، فإنه يلعب لعبة التخييل بأنه يتخفى تحت قناع "المحرر" المزعوم؛ فهو ليس إلا مترجم- محرر لمذكرات صديق إيطالي باسم ليزيو فيسكونتي Lisio Visconti (هذا الاسم يذكرنا باسم المحبوبة Mathilde Viscontini)، الذي جاب أوروبا مثله. ويلجأ ستندال إلى استخدام صفحات كاملة من مذكراته يصف المدن التي يزورها

(1) Roland Barthes, *Frangments d'iun discours amoureux*, Editions du Seuil, 1977, p. 88.

هذا الفيسكونتي مثل لندن ودرسدن وفيلما، كما يستنسخ صفحات كاملة من مذكراته خلال زيارة ألمانيا، ولكنه في الوقت نفسه يجعل كاتب المخطوط الوهمي يزور بلاداً لم يزرها ستندال من باب الإيهام والمراوغة؛ فنحن هنا بين التخييل والواقع. ويتعقد الموقف عندما يذكر فيسكونتي أسماء أصدقاء له مثل سالفاتي الذي عرفه بلاط نابليون في أثناء حملة موسكو. ومثل الصديق الألماني البارون دو بوتمير، أو فيليبو في نص "غصن سالسبورج"، يتقمص ستندال كل هذه الشخصيات. تارة يكون إيطاليا، أو ألمانيا، حيًا أو ميتًا، محبًا متحذلقًا، أو محبًا مستعرًا. ويقع ستندال في كثير من التناقضات مع كثرة هذه الإشارات؛ فليزيو فيسكونتي الذي يفترض أنه مات سنة ١٨١٩، نلقاه حيًا سنة ١٨٢٢، ويتساقط الإطار الإيطالي في بعض الأحيان عندما يقول ستندال مثلاً:"عندنا في فرنسا"! في أحيان كثيرة لا نعرف من المتكلم!

ولكن ما يلفت النظر هو هيمنة الموت على النص، يموت معظم المتحدثين، وكأن صوتهم يأتينا من وراء القبر. ليزيو فيسكونتي يموت في فولتيرا سنة ١٨١٩، سالفاتي يموت سنة ١٨١٨ نتيجة "تجربة حب فاشلة"، "المغفور له البارون دو بوتمير" يموت قبل سنة ١٨١٩. وكأن كتاب عن الحب هو كتاب الأموات لا الأحياء. ومن الغريب هذا الربط بين الحب والموت بين Thanatos و Eros، هل هذه التيمة التي تغلف الكتاب بهذا الحزن والشجي، تدل على النأى، الحب من بعيد، أو أن هذا الكتاب يمثل الثكل والحداد؟

هل هو كتاب فى الإيديولوجيا idéologie (بمعنى علم الأفكار) ؟

يظهر الجانب الشخصي في الكتاب رغم محاولاته أن يطمسه؛ فالصراع الذي يمزق ستندال في هذا الكتاب هو الشد والجذب بين الذاتي الفردي، والموضوعي العام. يقول في الفصل التاسع، وهو أقصر الفصول:

"أبذل قصارى جهدي لكي أكون جافًا، أسعى إلى إسكات قلبي الذي يتخيل أن لديه القول الكثير، وأرتعش أن ما يصدر مني ليس إلا زفرة، بينما أتصور أن ما خططه هو حقيقة".

يعبر هذا الفصل القصير عن التوتر الذي يتجاذب البوح عن خلجات النفس من جانب، والسعي إلى تشييد نظام منطقي موضوعي بعيداً عن الذاتية، بين الجفاف والنداوة. يضع ستندال "الجاف" هنا على أنه أسلوب مثالي في الكتابة. يراه صفة لازمة للكشف عن رؤية واضحة، لا تختبئ الحقيقة وراء غشاوة العواطف، أسلوب يميز الحقيقي عن المزيف، الجاف هو الدرب الذي يؤدي إلى الحقيقة، والدواء الذي يشفي من الغامض والمنتفخ، ولكن يستحيل التوصل إلى مثل هذه الكتابة إلا من خلال الملاحظات الشخصية، ولا التوصل إلى النتائج العامة إلا من خلال الخبرات الذاتية: هل يمكن كشف اللثام عن الحقيقة وراء ستار الزفرات والأنين؟

كان لا بد لستندال إذن أن يقتلع نفسه من عالم الذكريات حتى يتمكن من ولوج "الفحص الفلسفي" المؤدي إلى القوانين العامة، أن يضع مسافة بين الأنا التي تكتب والأنا التي تتذكر، وورث في هذا الكتاب ميراث "مثقفي العام العاشر من الثورة الفرنسية". هؤلاء الأيديولوجيون الذين أسسوا طريقًا في التفكير يقوم على العقل واستيضاح أكثر المسائل ضبابية:

لقد سميت هذا الكتاب كتابًا في الأيديولوجيا؛ فإذا كانت الإيديولوجيا هي الوصف المفصل للأفكار، ولكل الأجزاء التي تتكون منها الأفكار، فإن هذا الكتاب هو الوصف المفصل والمدقق لكل المشاعر التي يتكون منها هذا الشغف passion الذي نسميه الحب[1]".

(1) Stendhal, *De L'amour*, présentation, notes, annexes, chronologie et bibliographie par Xavier Bourdenet, Flammarion, 2014. pp. 68 - 69.

يجمع ستندال في مقاربته بين العلم والفلسفة؛ فالمنهجان يتشابكان، يعود ستندال في كتابه هذا إلى النماذج الرياضية، والفسيولوجية، وعلم التشريح المقارن، والمنطق. غير أنه لا يلجأ إلى التاريخ أو معالجة موضوعية للأحداث. وفي مقال، لم يُنشر، حاول الدفاع عن مؤلفه بأنه رسالة فلسفية، تكمن أصالتها في نفي المغزى الرومانسي العاطفي عن الخطاب الذي يتناول موضوع الحب كما فعل الروائيون والشعراء والمسرحيونويحوّله إلى موضوع علمي فلسفي.

كان جهد ستندال في هذا الكتاب جهداً واضحًا فيالتصنيف والتعريف؛فعمل عمل المناطقة في التبويب والتعرف على الأجناس؛ فمنذ البداية نراه يقسم الحب إلى أربعة أنواع:

- الحب الشغف l'amour passion
- الحب الذوق l'amour goût
- الحب الجسدي l'amour physique
- الحب الغرور l'amour vanité.

يعرف ستندال كل نمط من هذه الأنماطولكنه لن يهتم سوى بالنمط الأول، ويركز عليه بعد ذلك؛ فيرى أنه يمر بمراحل سبع:

١ - الإعجاب l'admiration
٢ - الرغبة "le désir يا لها من متعة أن نتبادل القبل..."
٣ - الأمل l'ésperance
٤ - مولد الحب la naissance de l'amour
٥ - البلوَرة الأولى première cristallisation

لا بد من التوقف عند هذا المصطلح الذي ابتدعه ستندال، وشاع في الكتابات عن الحب؛ يعني ستندال بالبلوَرة عمل النفس البطيء الذي يحول الواقع من خلال الرغبة؛ حيث يكسي المحب المحبوب بأجمل الصفات والحسنات، واستخدم للتعبير عن هذه العملية "غصن سالسبورج" le rameau de Salsbourg الذي اشتهر في الأدب وعلم النفس. يصف ستندال عملية البلَوَرة وكأنها غصن من التنوب عرّاه الشتاء من الأوراق. يقذف به عمال المنجم إلى أعماق مناجم الملح المهجورة، وفي أثناء الشتاء تتراكم على الغصن العاري ذرات من الماء محملة بالملح، وعندما يجف الماء يتبقى الملح على الغصن في عدد لامتناه من بللورات الملح الدقيقة تتلألأ مثل الماس في منظر خلاب.

٦ – الشك le doute

لا يطمئن المحب للسعادة التي كان ينشدها، ويبدأ في الشعور بالشك في الأسباب التي جعلته يأمل في الحب.

٧ – البلورة الثانية la seconde cristallisation

بعد لحظات من الشك المضني يعود المحب أدراجه، ويقول لنفسه "نعم هي تحبني"، وتعود البلورة الثانية لتكشف عن صفات جديدة، ويتأرجح المحب بين هذه الأفكار الثلاث:

– تتحلى بكل الصفات

–هي تحبني

– كيف يمكن أن أنتزع منها الدليل على حبها لي؟

هذا هو الكتاب الأول باختصار شديد، يعدد فيه أنماط الحب المختلفة، والمراحل التي يمر بها هذا الشعور، ثم يستخلص القواعد التي تحكمه، من النظرة الأولى– أو ما

يسمى بضربة الصاعقة coup de foudre، إلى الغيرة، إلى ما يمكن أن يتداوى به المحب.

أما الكتاب الثاني فإنه يعالج فيه الحب في البلاد المختلفة، ويحاول أن يشرح كيف يحب الناس في فرنسا، أو إيطاليا، أو إنجلترا أو إسبانيا أو ألمانيا أو الولايات المتحدة، أو في بلاد العرب. يربط ستندال الحب بالعادات والتقاليد التي تحكم مختلف مجتمعاتها، كما يربطه بالمناخ ونظم الحكم، كما يتناول موضوعات تحكمها القوانين، مثل أحكام الزواج، والأخلاق مثل تربية النساء.

هذا عمل كثيف، مليء بالتفاصيل والملاحظات الجانبية. ديستوت دي تراسي لم يتعرف على شيء من أفكاره أو عمله الذي كان ستندال ادعى أنه يضاهيه، ورأى أن هذا كتاب "عبثي". ويذهب هنري جيمس إلى القول إن هذا الكتاب أكثر كتب ستندال- باستثناء الأحمر والأسود- انغلاقًا، وتستحيل قراءته!

مصدر الصعوبة في هذا العمل أنه فتح الباب لنوع جديد من الكتابة، وهي الكتابة المتشظية fragmentaires، الكتابة بالنُبذ. اعترف ستندال نفسه أن فكره في هذا الكتاب يعمل من خلال الإضغام بحيث إنه يسقط الأفكار الثانوية، بل في بعض الأحيان ينتقل من فكرة إلى أخرى دون مقدمات، لا يفصح بل يكتفي بالتلميح، وقد رأينا في بداية التحليل أنه لم يكن يرغب في كشف ما في نفسه من مشاعر وأحاسيس، بل كان يختبئ وراء أقنعة متعددة، كما كان يلجأ إلى الإيطالية والإنجليزية واللاتينية دون ذكر الترجمة.

يجمع الكتاب بين النظام والفوضى؛ فرغم أنه ينزع إلى التنظيم والتعريف والتبويب، فإنه في الوقت نفسه ينتقل من فصل إلى آخر دون مبرر أو سبب واضح. ويشبه هذا الكتاب المتشظي بعض كتب الحكم والأقوال المأثورة والأخبار التي شاعت في القرن السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، والتي نجدها في التراث العربي، ولا يخلو الكتاب من بعض التناقضات التي لمسها الشراح.

فالكتاب يجب أن يقرأ بطريقة انتقائية، أي فصل من هنا، وفصل من هناك، لا في تسلسل وتتابع صارم. ولم يتقبل ستندال فشل الكتاب، وحاول إعادة كتابته، وإضفاء نوع من التسلسل السردي عليه؛ فكتب نصًا مطولاً عن "غصن سالسبورج"، وآخر سرديًا عنونه " إنرنستين أو مولد الحب"، حاول فيه وصف تطور الحب في المراحل السبع التي خطها في بداية الكتاب، ولكنني أرى أن هذين النصين لم يخدما الموضوع، بل أفقداه الانطلاق والعفوية التي ميزت الكتابة الأولى.

يمكننا تفهم حيرة معاصري ستندال إزاء هذا الكتاب؛ إذ فيه مواضع ضعف وبعض التناقضات، إلا أنه قدم في الوقت نفسه مفاهيم جديدة عن ظاهرة الحب صعب عليهم استيعابها. إذا تمعنا ما أضافه ستندال إلى فهم ظاهرة الحب، نجده أول من صك مصطلح البلورة cristallisation، وأدخله مجال الكتابات الغزلية، سبق به غيره في التعبير عن خلجات النفس والقدرة على صياغة المشاعر. في إطار هذه الظاهرة يسقط المحب على المحبوب صفات مثالية، قد لا تكون فيه، تجعله يتلألأ في نظره. لم يخترع ستندال هذه الآلية التي نجدها في كثير من الكتب والروايات والأعمال الأدبية، ولكن صكها في كلمة واحدة جمعت عنقوداً من المشاعر في المكان والزمان.

من الأمور المهمة التي لاحظها جورج بلان، أحد كبار شراح ستندال، أنه أول من ربط الحب بالظروف الاجتماعية. رأى ستندال أن الحب ناتج ثقافي يختلف من بيئة إلى أخرى، ومن مناخ إلى مناخ، يخضع للأعراف الاجتماعية والدين، هو نبت ينمو وفقًا لمقوماته الاجتماعية والتاريخية، ليس جوهرًا ثابتًا، إنه متشابه في كل مكان وزمان.

وفي هذا الإطار يناقض ستندال ما ذهب إليه في الكتاب الأول الذي يستخلص أنه "مهما تعددت أنواع الحب بين البشر التي نراها في هذا العالم، فهي تولد وتنمو وتموت، أو تسمو للأبدية، طبقًا لنفس القوانين"؛ فكأنه يبحث هنا عن القوانين العامة التي يخضع لها الحب، في كل زمان ومكان، إلا أنه ينتقل في الكتاب الثاني، بدءًا من

عنوانه "عن الدول والحب"، إلى ماهية الاختلافات التي يمكن أن نلمسها في أساليب الحب وأنماطه بفعل العوامل المحلية التي يتعرض لها المحبون، مثل الأمزجة؛ فحاد الطبع، يختلف عن بارد الطبع، كما تتأثر أنماط الحب بأساليب الحكم، مثل الاستبداد الآسيوي في القسطنطينية، أو الملكية المطلقة تحت حكم لويس الرابع عشر، أو الملكية الدستورية أو الجمهورية الكونفدرالية، كما يرى تأثير عامل السن في الحب، وينتهي في الفصل الافتتاحي للكتاب الثاني إلى أن الحب يختلف اختلافًا كبيرًا بين فرنسا وألمانيا وإنجلترا، لتميز كل منها بصفات قومية متفردة. ومن هذا المنطلق يستطرد ستندال إلى تأمل صفات كل بلد من البلاد ومدى تأثيرها على أنماط الحب؛ فاختلفت مقاربته في الكتاب الثاني عنها في الأول، ويجب ألا نغفل هنا أن القرن التاسع عشر شهد انبثاق الذاتية في التوجه الرومانسي، وبزوغ الفردية وعناصر الحداثة. ويبدو أن ستندال وقع في المفرق بين "كلاسيكية" الماضي التي ترى أن الطبيعة البشرية واحدة، أزلية وعالمية، والنظرة "الرومانسية" الوليدة التي ترى أن الظواهر البشرية تخضع لمتغيرات ذاتية مشروطة؛ مما أدى إلى تذبذبه بين المطلق والنسبي في معالجته لموضوع الحب.

قال سانت بوف Sainte Beuve إن "ستندال هو الفرنسي الوحيد الذي غادر وطنه، وقام بعمل مقارنة بالمعنى الحرفي للكلمة". ويذهب إلى أن الكتاب هو رسالة في الإيروتيكية المقارنة؛ فالتركيز الجغرافي يمثل الركن الأساسي في التناول، ويجاوز حدود أوروبا إلى بلاد العرب. يتغير المشهد حتى عندما نتنقل بين مختلف المناطق في الدولة الواحدة؛ فالحب في شمال فرنسا يختلف عنه في وسطها Midi، وتأتي إيطاليا على رأس قائمة الحب- الشغف l'amour-passion، هي موطنه، وفيها يترعرع؛ فالحب هو النبات المستوطن حيث تزدهر الورود والرياحين. أما فرنسا فالغرور والتيه يقتلان الحب. ولا تصلح إنجلترا، مهد البيوريتانية والعنجهية موطنًا للحب. على عكس ألمانيا التي- رغم غموض الفلسفة التي قد تطمس الرؤية- تنمي الخيال، ولا يهتم الناس فيها بالآخرين قدر اهتمامهم بأنفسهم، فيتسع المجال لبلورة الحب. ويظهر ستندال، في هذا

الجزء من الكتاب، كعالم اجتماع بارع يهتم بمسائل الزواج والطلاق، ويدعو إلى تربية الفتيات بنفس قدر الفتيان، وهو ما كان يعتبر نشوذًا في ذلك العصر!

ومن أهم ماجاء في هذا الكتاب هو نظرة ستندال إلى الحب في إطار بعده الحضاري. يرى أن الحب من علامات الحضارة؛ فالشعوب الهمجية أو البربرية لا تعرف سوى الحب- الجسدي؛ إذ تستهلك الحياة اليومية كل طاقاتهم، ولا يتوافر الفراغ أو الاستعداد النفسي لبلورة الحب، ويرى أن العصور القديمة Antiquité- بمعنى اليونان والرومان- لم يعرفوا المشاعر الرفيعة التي خفق لها قلب إيلوويز بعد ثلاثة عشر قرنًا، لم يعرفوا سوى الحب- الجسدي؛ فلابد أن تدور عجلة الحضارة، كما سماها نوربرت إلياس Norbert Elias، لكي يظهر الحب- الشغف، وأن تتقدم المسيرة حتى تتيسر الظروف لتعمق المشاعر وترقق، وعندئذ- في مثل هذا المجتمع المتقدم- سيكون الحب- الشغف طبيعيًا بنفس قدر الحب- الجسدي عند الهمج les Barbare، أي باختصار "الحب هو معجزة الحضارة"، ولكن هذه الحضارة عند ستندال، هي حضارة العالم المتميز، عالم الملكية الذي يوفر التربة الخصبة لنمو هذا النمط من الحب. ومن صفاته، الفراغ، واليسر، والوحدة، وهي ملامح الطبقات العليا في عالم البلاطات الملكية؛ فإرنستين التي وصفها ستندال في سرديته عن مراحل الحب السبع، تعيش وحيدة في قصر منيع، غارقة في وحدة تؤهلها للتأمل في الفارس القناص التي شاهدته من نافذتها.

ويرى أن هذا الحب، "معجزة الحضارة"، ظهر في القرون الوسطى في الأنماط التي أطلقوا عليها اسم الحب السامي l'amour courtois، خصص ستندال فصلاً كاملاً لهذا النوع من الحب في الكتاب الثاني- خارقًا التقسيم الجغرافي وعائدًا إلى فترة تاريخية ماضية. واستعار في هذا الفصل كتابات عالمين درسا تاريخ البروفانس وأدبها ولغتها في القرون الوسطى، الأول فرانسوا جوست ماري رينوار François Just Marie

Raynouard (١٧٦١-١٨٣٦)، الذي ترجم ونشر أعمال شعراء التروبادور. والثاني شارل كلود فوربيل Charles-Claude Fauriel (١٧٧٢-١٨٤٤) من ألمع علماء اللغويات في عصره، اهتم بالسنسكريتية والعربية واللغة البروفاسالية، بعد أن درس الإيطالية والألمانية والإنجليزية. وكان فوربيل صديقًا لستندال، وأطلعه على الشعر البروفنسالي وبعض الأعمال العربية. وتأثر ستندال هنا بكتاب عن تاريخ الأدب في جنوب أوروبا *De La littérature du Midi de l'Europe* للمؤرخ جان شارل ليونارد سيسموندي Jean Charles Léonard Sismondi(١٧٧٣-١٨٤٢). الملفت في هذا الكتاب أن سيسموندي يقسم الأدب المعاصر إلى فرعين، يعالج كل في دراسة مستقلة: الأول عن آداب اللغات الرومانية romane، والثاني عن آداب اللغات الجرمانية teutonic. تشمل الأولى أدب البروفانسال والتروبادور والإيطالي والإسباني، والثانية الأدب الانجليزي والألماني والأوطان الطوطنية الأخرى مثل هولاندا والدانمرك والسويد. ورأى ضرورة إضافة دراسة الآداب العربية لإيمانه بتأثيرها على شعر البروفانس. يعتقد سيسموندي أن الحب السامي la fin'amor ولد تحت شمس الجنوب، في مجتمع بلغ من الرقي أن أعطى المرأة مكانتها اللائقة، وأسند إليها مهام تنظيم البلاطات والشفرات التي تتحكم في الحب، وهذا النوع من الحب هو أول تجلي للحب- الشغف amour-passion في أوروبا. تأثر ستندال بهؤلاء الباحثين، وشارك في نسج خيوط الأسطورة الأوروبية للحب السامي. غير أنه يختلف مع الذين ربطوا هذه الأسطورة بالدين المسيحي كما فعل شاتوبريان Chateaubriand في كتابه عبقرية المسيحية. أعلى شاتوبريان من مكانة الحب، ووضعه في القلب من خطابه عن المسيحية، يتبع ستندال شاتوبريان في بعض ما ذهب إليه من إسهام المسيحية في ظهور المشاعر الرقيقة وعفة النفس، ولكنه يقلل من دورها في نشأته. ويرى أن الحب السامي بين طبقات المجتمع العليا لم يكن نتاج المسيحية، بل من تأثير المورسكيين كما ذهب إليه كل منرينوار وفوريال وسيسموندي، وبالتالي إلى العالم العربي كما سيكشف في الفصل الثالث والخمسين.

ولا بد هنا من التوقف عند ثلاثة فصول من كتاب ستندال تتعلق بموضوع الحب- الشغف، أو الحب السامي la fin'amor كما كانوا يسمونه في البروفانس في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. يخصص ستندال الفصل الحادى والخمسين لهذا النمط من الحب؛ عنوان الفصل هو "عن الحب في البروفانس حتى فتح البرابرة الشماليين تولوز في سنة ١٢٢٨". ومن المعروف أن معركة تولوز أنهت الحرب الدينية التي مزقت فرنسا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر بين الكاثوليك والألبيجويين Albigeois. سميت هذه الحرب الدينية بأنها "حرب صليبية" داخلية، في فرنسا، قادها الملك ضد الفرق المارقة التي انشقت عن الكنيسة، وتحصنت في منطقة اللونجدوك. كان هؤلاء القاطار cathares، فرقة غنوصية تهاجم الكنيسة، وتنادي بالعودة إلى عصور المسيحية الأولى. حاربتهم الكنيسة ودمرت قصورهم وحصونهم، وقدمت كل أتباعهم لمحاكم التفتيش، وكانت الكنسية ترى هؤلاء القاطار أخطر على المسيحية من الكفار (المسلمين واليهود). كان ستندال بمناهضته للكنيسة- أو للدين بصفة عامة- يرى أن الذين حاربوا القاطار برابرة.

يقدم ستندال في الفصل الخاص بالحب في البروفانس نظرية الحب السامي في مجتمع القرن الحادي عشر الفرنسي. ساهم عرضه هذا في تحويل نظرية الحب السامي la bon'amor، إلى أسطورة، ويقرر أن لهذا الحب قواعده وقوانينه التي لا بد أن تتبع، مثل ناموس الشرف السارية، وتَجُبّ هذه القواعد حقوق الزوج المقدسة، وتقضي على المراوغة والنفاق الاجتماعي. تطلق العنان للسليقة وتتماشى مع الطبيعة الإنسانية في جوهرها، فتؤدي إلى السعادة والنعيم.

يصف ستندال في هذا الفصل الطقوس التي يلتزم بها المحبون في مسار الحب السامي: من البوح بالحب، وكيفية تقبله. بعد أن يبدأ المحب بتقبيل يد السيدة، يرتقى تدريجيًا حتى يصل إلى مبتغاه. لا يسعنا سوى أن نلاحظ غياب الزوج في هذه المنظومة، ولا مانع أن يكون للسيدة الواحدة أكثر من محب. وينفي تعارض هذا الكشف

والإفصاح مع الحب- الشغف الحقيقي. ويُلزم المحب بطاعة الأوامر وإلا لحقه العار "كما يحل بنا اليوم إذا تراخينا في مواجهة الإساءة إلى شرفنا". ويرى أن هؤلاء الشعراء عبروا عن دقائق المشاعر، وتلمسوا نعومة الأحاسيس الخافتة. واستطاع هذا المجتمع، بعد أن تخلص من نير الإقطاع، أن يمنح المرأة مكانة مرموقة لم تكن تسمو إليها، ومنحت البروفانس مهاد الحضارة نمط الحياة الناعمة على شواطئ البحر الأبيض المتوسط بعيداً عن الدين وصرامته، والمجتمع وسطوة تزمته. هزمت عبقرية أهل البروفانس الدين المسيحي فنجت من كدر الحياة؛ فكان الحب، والطرب، والملذات، تسود قصورها السعيدة.

ويقول ستندال موضحًا تطور التاريخ في جنوب فرنسا أن هذا الفصل السعيد من الحياة في البروفانس انتهى بالبشاعات التي ألمت بها عندما انقضّت عليها جيوش الصليبيين الشماليين، فكانوا يقتلون ويدمرون كل شيء، يجهلون لغة الجنوب الجميلة؛ مما أهاج غيظهم وضغينتهم، فتصوروا أنهم سيفوزون بالفردوس إذا أبادوا البروفاساليين، فأطلقوا عليهم ضراوة محاكم التفتيش.

ولكن من أين أتى البروفاساليون بكل هذه الرقة؟ يقول ستندال إنهم استعاروها من جيرانهم العرب الموريسكيين.

يبحث ستندال عن أصول هذا الحب السامي عند العرب في فصل تالٍ، ولكن قبل أن يتحول إلى موضوع الحب عند العرب يقدم ترجمة من لغة أوك langue d'oc عن أسطورة القلب المأكول le coeur mangé. وكنا قد عرضنا لها عندما ظهرت في نص دانتي الحياة الجديدة..

وكان ستندال، وهو يكتب الفصل عن البروفانس والحب السامي، واعيًا بالمشاكل التي تحف طريقه في معرفة هذه الظواهر الثقافية والحضارية، ويكشف الصعوبات التي تقف في طريق معرفة هذا الحب معرفة صحيحة؛ فكل ما وصلنا من هذا المجتمع

هي أشعار معقدة في لغة صعبة الفهم، تصاغ بها نصوص مستغلقة، وفي أكثر الأحيان غامضة، بالإضافة إلى ندرتها؛ لأن البابا أمر، بعد معركة تولوز سنة ١٢٢٨، بإحراق كل النصوص المكتوبة باللغة الدارجة البروفانسالية، ولذلك دخل على تقديمه الظاهرة ما لحقها من عناصر التخييل والتجميل التى صفاها من الشوائب.

لم يمر ستندال على الإشارة إلى الأصول الموريسكية للحب السامي مر الكرام، بل أخذ يتعمق فيها؛ فاتجه إلى العرب ليتعرف على الحب عندهم. يعرض في الفصل الثالث والخمسين نظرية الحب عند العرب. وقد نتوقف هنا عند تأمل المصادر التي عاد إليها ستندال للتعرف على هذه النظرية، من أين أتي بالمعرفة عن العرب، وخاصة عن تصوراتهم للحب؟

كان ستندال على اتصال بالمفكرين والكُتاب والفنانين في عصره، ومن بين أصدقائه المقربين شارل فورييل كما أشرنا. قدم فورييل ترجمة بعض النصوص العربية لستندال؛ فكتب له رسالة يشكره فيها على الترجمات التي أمده بها من النصوص العربية:

> سيدي، لو لم أكن رجلاً مسنًا لكنت تعلمت اللغة العربية. يبهجني أن أجد شيئًا ليس نقلاً حرفيًا أكاديميًا من القديم.. يتمتع هؤلاء (العرب) بكل الصفات الباهرة؛ مما يؤكد مدى انشراحي بالأخبار التي تفضلت بترجمتها لي؛ إذ ستكسب كتابي الصغير الإيديولوجي عن الحب بعض التنوع، وستنتزع القارئ خارج الأفكار الأوربية. أما القطعة البروفانسالية فإنها وجبة دسمة[1].

(١) يسخر هنا ستندال من النص البروفانسالي؛ لأنه يقص أسطورة «القلب المأكول».

ماذا كان يعرف ستندال عن العرب؟ يبدو أنه إطلع على ألف ليلة وليلة التي بهرته بسحر القصص، ووجد فيها علامات حضارة راقية، وكان يقول "إنني أعشق الليالي، وتشغل أكثر من ربع ذهني". ويقال إن ستندال اطلع على القرآن الكريم.

كرّس ستندال الفصل الثالث والخمسين لوصف الحب عند العرب بعنوان بلاد العرب L'Arabie. يقول:

أين نبحث عن الحب المثالي وموطنه، سوى تحت خيام البدوي العربي السمراء. هناك– مثل غيره– تُوَلِّد الوحدة وجمال المناخ أنبل المشاعر في القلب الإنساني، تلك التي لن تجد النعيم إلا عندما تلهم الحب بنفس القدر الذي تحسه.

C'est sous la tente noirâtre de l'Arabe-Bédouins qu'il faut chercher le modèle et la patrie du véritable amour. Là comme ailleurs la solitude et un beau climat ont fait naître la plus noble des passions du coeur humain ،celle qui pour trouver le bonheur a besoin de l'inspirer au même degré au'elle le sent.

لكي ينمو الحب الذي يحرك القلب، يجب أن تكون المساواة مستقرة بين الطرفين. لا توجد مثل هذه المساواة في غربنا التعس حيث المرأة المهجورة عندنا شقية ممتهنة، ولكن العهد لا يحنث تحت خيمة العربي؛ حيث الخزي والموت هما جزاء ذلك.

هذا شعب يقدس الكرم؛ فالسرقة محمودة إذا كانت من أجل العطاء. تتربص به المخاطر في كل أيامه، حياته متوهجة بهذه

الوحدة. لا يتغير شيء عند قاطن الصحراء، يعيش في سكون أبدي، عاداتهم المتفردة- التي لا أستطيع وصفها وصفًا دقيقًا لأني لم آلفها- مستقرة من عصر هوميروس؛ إذ وصفت لأول مرة حوالي سنة ٦٠٠م (هكذا في النص)؛ أي قرنين قبل شارلمان.

إننا نحن البرابرة الذين كدرنا صفوهم بحروبنا الصليبية، ندين بما تنطوي عليه عاداتنا من نبل، لهذه الحروب وللعرب الإسبان.

قد يسخر منا الرجل الغفل إذا ما قارنا أنفسنا بالعرب! قد تكون فنوننا أرقى من فنونهم، أو تبدو قوانيننا أفضل من قوانينهم، ولكنني أشك أننا نفضلهم في فن السعادة العائلية؛ فنحن نفتقر إلى الصدق والبساطة. أول الأشقياء، في العلاقات العائلية، هو المخادع، لا يعرف الأمان، ولأنه ظالم يتسلط عليه الخوف.

نرى منذ القدم أن العرب كانوا منقسمين إلى قبائل مستقلة تجوب الصحراء، تسد حاجات المعيشة حسبما تستطيع. كان الكرم يختلف من قطعة شاة إلى مائة ناقة.

إن عصر البطولات العربية، العصر الذي تألقت فيه النفوس النبيلة، كان العصر الذي سبق محمد، القرن الخامس الميلادي عندنا، زمن تأسيس البندقية وحكم الملك كلوفيسClovis. إنني أتوسل إلى تكبرنا أن يقارن بين أغاني الحب التي نجدها في

الليالي، والأهوال المثيرة للاشمئزاز التي تلطخ بالدماء صفحات جيرجوار دو تور Gregoire de Tours مؤرخ كلوفيس، وأيجينهارد Eginhard مؤرخ شارلمان.

جلب الفرنسيون من مصر أربعة مجلدات بعنوان كتاب الأغاني، هذه المجلدات تحوي:

- سير الشعراء الذين ألفوا الأغاني.

- الأغاني نفسها، يتغنى الشاعر بكل ما يحلو له، إنه يمدح فرسه الرشيق، وقوسه بعد الحديث عن المعشوقة، هذه الأغاني كانت رسائل غزلية يوجهها الشاعر إلى الحبيبة يصف فيها ما يختلج في النفس. في بعض الأحيان يتحدثون عن ليالي السقيع التي أحرقوا فيها أقواسهم وسهامهم؛ فالعرب هم قوم بلا منازل.

- سير الموسيقيين الذين لحنوا الأغاني.

- ثم أخيراً الإشارات إلى الأشكال الموسيقية، ولكنها مجرد طلاسم بالنسبة لنا، بالإضافة إلى أن هذه الموسيقى لن تعجبنا.

ثم هناك مجموعة أخرى بعنوان "قصص العرب الذين ماتوا عشقاً".

هذه الكتب مجهولة، والعلماء الذين يستطيعون قراءتها قد جفت قلوبهم من انغماسهم في الدرس والعادات الأكاديمية.

لكي نستطيع أن نستكشف الطريق وسط هذه الآثار الملفتة بجمال العادات التي نستشفها منها، لا بد أن نطرح بعض الأسئلة على التاريخ.

منذ الأزل والعرب يحجون إلى مكة، وبخاصة قبل محمد، للطواف حول الكعبة أو بيت إبراهيم. إنني رأيت نموذجًا مطابقًاللمدينة المقدسة في لندن؛ فتتكون المدينة من سبعمائة أو ثمانمائة بيت ذات أسطح مبسوطة، والمدينة مطروحة في صحراء من الرمال تفترسها الشمس. وفي طرف من المدينة يكتشف مبنىً ضخمًا مكعب الشكل؛ هذا المبنى يحيط بالكعبة Caaba وتصطف حوله أروقة للحماية من شمس بلاد العرب حتى يتسنى القيام بالطواف (يسمي ستندال "الطواف" "نزهة" promenade). هذا الرواق يلعب دورًا مهمًا في حياة العرب وعاداتهم؛ لأنه كان- كما يبدو- هو المكان الوحيد الذي يجتمع فيه الرجال والنساء. ويقوم الجميع بالطواف حول الكعبة في خطى متأنية وهم يتغنون بأشعار مقدسة؛ هذا الطواف كان يستغرق ثلاثة أرباع الساعة، ويتكرر عدة مرات في اليوم الواحد، كان هذا الطقس المقدس يأتي له الرجال والنساء من جميع أنحاء الصحاري؛ حيث صقلت تحت هذه الأروقة العادات والتقاليد العربية. ويقوم الصراع بين الآباء والمحبين، ويكشف العربي حبه في قصائد الحب إلى الفتاة التي يراقبها الآباء والإخوة في أثناء الطواف المقدس. كانت عادات الكرم والتشبب منتشرة في هذا الشعب تحت الخيام. ولكن الكياسة العربية تولدت تحت أروقة الكعبة، وهي أيضًا موطن أدبهم. في البداية كان الشاعر يعبر عما في نفسه من شغف ببساطة وحمية، وبعد ذلك أخذالشاعر يفكر في أن يبدع أشياء جميلة بدلاً من السعي إلى ملامسة الحبيبة، ومن هنا تولد التكلف

الذي أتى به الموريسكيون إلى إسبانيا، والذي يفسد حتى اليوم كتب هذا الشعب.

يوجد في باريس عدد كبير من المخطوطات العربية التي تنتمي إلى العصور القديمة فيها تكلف، ولكنها لا تقلد اليونان أو الرومان؛ مما جعل العلماء يحتقرونها.

ومما يؤكد احترام العرب للمرأة الأسلوب الذي يتم به الطلاق؛ فالزوجة التي تريد أن تنفصل تهدم الخيمة وتقيمها بحيث تخالف اتجاه مدخلها، فيتم بذلك إعلان الطلاق.

يعترف ستندال أنه لا يملك المعرفة الكافية للتحدث عن العرب، وإن كل الذي يستطيع تقديمه بالنسبة لعادات العرب ما هو إلا صورة ضئيلة بسبب جهله عن الموضوع، ولكن لماذا إذن يعود ستندال إلى العرب؟ وما الحسنات والقيم النبيلة التي يريد أن يقدمها عنهم؟

يبدو من هذا الوصف أن ستندال استقى هذه المعلومات عن البدو من كتاب[1] Constantin François Chasseboeuf comte de Volney (١٧٥٧-١٨٢٠) بعنوان رحلة إلى سوريا ومصر(١٧٨٧). وكان فولنيه من مجموعة الإيديولوجيين الذين احتك بهم ستندال وتأثر بهم. ويقول سرجا موسى في مقاله "أسطورة البدوي في بداية القرن التاسع عشر: دون رفائيل موناكيس نموذجًا"[1]. إن هذا الكتاب

(1) Constantin François Chasseboeuf, comte de Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*. Paris, Courcier, 1807.

انتشر في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. ويبدو أن نظرة فولنيه ذاعت في أوساط الكُتّاب والشعراء، وكانت غارقة في المثالية، رغم أن فولنيه كان يدعي الموضوعية. لم يَجُبْ فولنيه الصحاري، وظل على الأطراف، ورغم ذلك أطلق أحكامًا عامة، ويستشهد موسى بنص من فولنيه يقول فيه "إن منظر البدوي ذاهبًا إلى النافورة fontaine يحمل الجرة على رأسه، ووجهه مغطى بالخمار le voile يذكره بأوصاف هوميروس، وسفر التكوين عن قصة إبراهيم"، كما أن حب العرب للقص يذكره بكتاب ألف ليلة وليلة. ويبدو أن فولنيه يَسْبَح في متخيل من قيم المساواة والمشاركة في مجتمع يعيش في شظف وتقشف. ويعلق سارجا موسى على هذه المقاربة أننا نشعر في هذا التصور في منتصف القرن الثامن عشر؛ حيث يتعمق النقد الاجتماعي، رغبة في البحث عن مكان ناءٍ يناقض مجتمع "العهد القديم" الملكي. ومما يرجح أن ستندال اطلع على كتاب فولنيه أنه يكتب كلمة Caaba الكعبة كما أوردها فولنيه، إلا أنه يكتب اسم النبي Mohammed، بدلاً من Mahomet كما كان شائعًا في عصره.

ورغم ترجيحنا أن ستندال استقى نظرته إلى صفات البدوي من كتاب فولنيه، فإنه يؤكد في أكثر من موضع أنه يتحدث عن العرب قبل الإسلام. ويجب النظر إلى نقده للإسلام والرسول في ضوء هجومه على الأديان عامة؛ فقد كان ملحداً يناهض المسيحية، أو بمعنى أصح جميع الأديان.

ذكر ستندال في هذا الفصل كتابين بالإضافة إلى ألف ليلة وليلة الذي كان منبهرا به: الأول وهو كتاب الأغاني، وكان معروفًا في زمنه؛ حيث أتي به إلى فرنسا المستشرق لوي ريمي ريج Louis Rémy Raige (١٧٧٧-١٨٠٤) الذي كان أحد العلماء الذين رافقوا

(1) Sarga Moussa, Le Mythe des Bédouis á l'aube du xixe siécle: l'exemple de Dom Raphael de Monachis», in *Le Livre du monde, le monde des livres:Mélanges en l'honneur de François Moureau,* Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 2011.

حملة نابليون إلى مصر، وسلم ريج المخطوط إلى مكتبة الملك، وسرعان ما ترجم كاترمير Quatremere مقتطفات منه إلى الفرنسية سنة ١٨٣٥. ولما كان كتاب ستندال سابق على تاريخ ترجمة هذه المقتطفات للفرنسية؛ حيث إنه نشر سنة ١٨٢٢، فمن المسلَّم به أنه لم يطلع عليها، وأن مصدره ما سمعه عن الكتاب من صديقه فورييل. يشير سرجا موسى في مقال عن ستندال وفورييل إلى تعليق للأخير على كتاب الأغاني يقول فيه:

> إن التنقل المستمر كان يحول دون لقاءات المحبين؛ مما أثار عند العرب شغفًا مشتعلاً ومتساميًا في الوقت نفسه، وولدت هذه الرفعة نوعًا من الجاذبية تختلف عن الجاذبية الجنسية.
>
> لا يوجد وطن يقدم أمثالاً لحب الشغف يبلغ مثل هذه الدرجة من العمق الذي يؤدى إلى التعفف في الحياة[1].

أما الكتاب الثاني الذي ذكره باسم فرنسي *Histoires des Arabes qui sont morts d'amour*، فلم يتعرف الشراح على الأصل العربي، وقد يكون كتاب مصارع العشاق لأبي محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج القارئ؛ وألف السراج كتابه في القرن الخامس الهجري حوالي سنة ٤٠٩هـ/ ١٠١٨م. وليس كتاب السراج هو الوحيد بهذا العنوان؛ إذ تبعه مؤلفون آخرون مثل القاضي أبي المعالي العزيزي ٤٩٤هـ/ ١١٠م، وأحمد بن إبراهيم النحاس الدمشقي ٨٣٨هـ/ ١٤٣٤م. هل كان كتاب من هذه الكتب موجودًا بين المخطوطات العربية المتاحة للمستشرقين؟ إذا حاولنا التوصل إلى المؤثرات التي تسربت إلى الأدب الأوروبي عمن ماتوا عشقًا من الشعراء، فلا بد أن نذكر هنا قصة مجنون ليلى التي دخلت مجال الفرنسية منذ القرن السابع عشر من خلال الشعر

(1) *Manuscrits arabes et notes diverses de Claude Fauriel* (Bibliotheque de *l'Institut* Ms.2332) in,...«S.Moussa, Stendhal et Fauriel...

الفارسي؛ حيث وجدت في مكتبة الكاردينال مازاران Mazarin (١٦٠٢-١٦٦٦) وزير لويس الرابع عشر عندما كان قاصرًا. شيد مازاران مكتبة ثمينة جمع فيها عددًا هائلاً من المخطوطات العربية والفارسية، ومن بينها الأعمال الشعرية لفريد الدين العطار، وشمس الدين تبريزي، وجولستان سعدي. والقصيدة الشعرية للشاعر الفارسي نور الدين جامي (٨١٧-٨٩٨هـ/ ١٤١٥-١٥٨٩م) عن "ليلى والمجنون"، لم نبحث المصادر الفارسية التي تسللت إلى المتخيل الأوروبي زمن ستندال، إلا أن تيارًا من الشعر الفارسي تدفق على ألمانيا، وترجمت إلى الألمانية أعمال كبار شعراء الفرس. ووجد في مكتبة مازاران مخطوط قصيدة جامي عن ليلى والمجنون. ولم يكن جامي أول شعراء الفرس الذين عالجوا هذه القصة، بل سبقه إلى ذلك شاعر الفرس الأكبر نظامي ال نجوي (٥٣٠-٦١٤هـ/ ١١٣٥-١٢١٧م). ويجدر بالذكر أن نظامي أبدع ملحمتين كبيرتين حول العشق في اثنين من كنوزه الخمس **بنج غنج** وهما خسرو ونسرينو ليلى ومجنون؛ فهل تسللت هذه القصص إلى المتخيل الفرنسي من خلال الألمان، أو اطلعوا عليها بأنفسهم؟

النصوص الملحقة بالفصل الثالث والخمسين بلاد العرب L'Arabie بعنوان مقتطفات Fragments

ألحق ستندال بالفصل عن بلاد العرب Arabie خمسة مقتطفات fragments يقول إنها مستلة من ديوان الحب، مترجمة عن العربية Le Divan d'Amour compilé par Ebn-Abi-Hadglat (Manuscript de la Bibliothèque du roi no1461-1462.

لا يفصل ستندال بين هذه النصوص، بل يقدمها واحدًا تلو الآخر، وكأنها نص موحد، وقد أسقط سلسلة الأسانيد- إن وجدت- واكتفى بالراوي المباشر للخبر.

المرجع الأساسي الذي استشهد به فورييل- ستندال هو ديوان الصبابة لمؤلفه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن أبي حجلة (١٣٢٥-١٣٧٥)، ومولده بالمغرب، هو الصوفي والأديب والمؤرخ، عرف عنه اهتمامه بالحديث والفقه والطب

والشعر الصوفي، وبنزعته السنية المعتدلة في التصوف، في مواجهة القائلين بوحدة الوجود. قيل إن لأبي حجلة أكثر من ثمانين كتابًا منها: كتابه سكردان السلطان الناصر حسن ابن قلاوون وكتابالظن ألمسنون في دفع الطاعون، و منطق الطير وديوان الصبابة. كان ابن أبي حجلة حنفي المذهب، حنبلي العقيدة، كثير الحط على مذهب الاتحادية، وصنف كتابًا عارض فيه قصائد ابن الفارض كلها بعنوان "غيث العارض في معارضة ابن الفارض".

ونتوقف عند كتاب ابن أبي حجلة الذي اختار منه كلود فورييل صديق ستندال المستعرب بعض الأخبار للاستشهاد على الحب عند العرب. اشتهر ديوان الصبابة منذ عهد بعيد، فكان لدخوله الأندلس ضجة، وأشاد به لسان الدين بن الخطيب (١٣٧٤-١٣٦٧)، ودفعه إلى كتابة "روضة التعريف في الحب الشريف". افتتح ابن أبي حجلة الكتاب بقصيدة في خمسة وأربعين بيتًا في التنويه بالكتاب ومدح السلطان الناصر حسن، وبناه على مقدمة في العشق وما قيل فيه، وثلاثين بابًا في نوادر أخبار العشاق وأحوالهم، وخاتمة في ذكر شهداء العشق، ذكر فيها قصتين من مشاهداته ومسموعاته.

وقد استخرجت النصوص الأصلية من المراجع العربية(١). اتضح لي من البحث في المصادر أن كلود فورپال عاد إلى أكثر من مصدر، والأخبار متداخلة مأخوذة من أكثر من كتاب. ويقول مارتينو إن كتاب ديوان الصبابة لأبي حجلة في جزأين، بينما ما لدينا هو كتاب صغير لا يتعدى ٩٧ صفحة. وقد وجدت أن بعض الأخبار مأخوذة من

(1) De Stendhal, *De L'amour*, Texte établi, avec introduction et notes par Henri Martineau, Paris, Editions Garnier Fréres, 1959.p446.

وجدت هامشًا فى تحقيق هنرى مارتينو يقول فيه إن السيدة زينب صبحى فى رسالتها عن ستندال والعرب تأكدت أن مصادر ستندال فى هذه المقتطفات تطابق الأصل عن ابن أبى حجلة، ولكننى وجدت غير ذلك.

عند ابن أبي حجلة، وبعضها من كتاب ذم الهوى لابن الجوزي وعند دراستي للكتب العربية التي تتناول موضوع الحب نجد أن المصنفين لها عامة ينهجون نهجًا أخلاقيًا؛ لأنهم في جملتهم فقهاء يعلون من شأن الإسلام. ومن هنا، فإن بعض الأخبار التي أسندها فوريال- ستندال إلى ابن أبي حجلة لا تستقيم، وسنناقشها بعض عرضها.

١ – المقتطف الأول Premier fragment، وبه خبران عن جميل بثينة عند ستندال[1]:

الخبر الأول: عن جميل بثينة، من الباب الثلاثين من ديوان الصبابة:

حكى محمد بن جعفر الأهوازي قال: مرض جميل بمصر مرضه الذي مات فيه، فدخل عليه العباس بن سهل؛ فقال له جميل: "ما تقول في رجل لم يشرب الخمر قط ولم يزن ولم يقتل النفس ولم يسرق يشهد أن لا إله إلا الله". قلت: "أظنه قد نجا، وأرجو له الجنة، فمن هذا الرجل؟". قال:" أنا". فقلت له: "ما أحسبك سلمت وأنت منذ عشرين سنة تشبب ببثينة". فقال: "إني لفي أول يوم من أيام الآخرة وآخر يوم من أيام الدنيا، فلا نالتني شفاعة محمد يوم القيامة إن كنت وضعت يدي عليها لريبة قط". فما قمنا حتى مات سنة اثنتين وثمانين من الهجرة.

ومن غريب ما حكاه الزبير من أخبار جميل أن بثينة المذكورة من بني عذرة، وبنو عذرة قبيلة مشهورة بالعشق بين قبائل العرب، وإليهم ينسب الهوى العذري؛ لأنهم أشد سائر خلق الله عشقًا.

قال سعيد بن عقبة لأعرابي:" ممن أنت؟". قال:"من قوم إذا عشقوا ماتوا". قال:"عذري ورب الكعبة"، ثم قال: "ولم ذلك؟". قال:" لأن في نسائنا صباحة وفي فتياننا

---

(1) De Stendhal, *De L'amour*, Texte établi, avec introduction et notes par Henri Martineau, Paris, Editions Garnier Fréres, 1959.pp.195 - 196.

عفة". وقال رجل لعروة بن جزام: "يا هذا، بالله أصحيح ما يقال عنكم أنكم أرق الناس قلوبًا؟" قال: "نعم والله لقد تركت ثلاثين شابًا في الحي قد خامرهم الموت".

الخبر الثاني من ديوان الصبابة الفصل الخامس من المقدمة ص١٣ .

وما أحسن قول بعض بني عذرة، وقد قال له بعض العرب: "ما لأحدكم يموت عشقًا في هوى امرأة يألفها إنما ذلك ضعف نفس ورقة وخور تجدونه فيكم يا بني عذرة". فقال: "أما والله لو رأيتم الحواجب الزج فوق النواظر الدعج تحتها المباسم الفلج لاتخذتموها اللات والعزى".

المقتطف الثاني Second fragment بنو عذرة عند ستندال ص. ١٩٦

هذا الخبر غير موجود عند ابن أبي حجلة...

من كتاب ذم الهوى لابن الجوزي الفصل الحادي والثلاثون في الافتخار بالعفاف ص ٢٢٨ .

أنبأنا محمد بن عبد الملك، قال: أنبأنا أبو بكر محمد بن علي، قال: أنبأنا علي بن أيوب، قال: حدثنا محمد بن عمران، قال: حدثنا بن دريد، قال: حدثنا أبو عثمان سعيد بن هارون، قال أخبرنا التوزي، قال رجل من بني فزارة لرجل من عذرة: "تعدون موتكم من الحب مزية، أي فضيلةً، وإنما ذلك من ضعف البنية، ووهن العقيدة، وضيق الروية". فقال العذري: "أما لو أنكم رأيتم المحاجر البلج ترشق بالأعين الدعج من فوقها الحواجب الزج، والشفاه السمر تفتر عن الثنايا الغر، كأنها سرد الدر، لجعلتموها اللات والعزى، ودفعتم الإسلام وراء ظهوركم".

المقتطف الثالث Troisième fragment: المسلم الذي أحب نصرانية

عند ستندال ص١٩٦-١٩٧:

الخبر الأول من ديوان الصبابة ص٩٣.

وحكى أبو الفرج بن الجوزي قال: ذكر لي شيخنا أبو الحسن علي بن عبد الله أن رجلاً عشق نصرانية حتى غلب على عقله، فحمل إلى البيمارستان، وكان له صديق يترسل بينهما؛ فلما زاد به الأمر ونزل به الموت قال لصديقه قد قرب الأجل ولم ألق فلانة في الدنيا وأخشى أن أموت على الإسلام ولا ألقاها، فتنصر فمات. فمضى صديقه إلى النصرانية فوجدها عليلة. فقالت: أنا ما ألقيت صاحبي في الدنيا وأريد أن ألقاه في الآخرة وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ثم ماتت.قلت لم أسمع بأغرب من هذه الحكاية ولا أعظم من هذه النكاية. قد سبق على صاحبها الكتاب وضرب بينه وبين محبوبته بسور له باب، فابتلى من فراق محبوبته ودينه بداءين، ودارت عليه دائرة السوء في الدارين، وكيف وقد ورد بكسادة في الحب دار البراد وأصبح بكفره وإسلامها على شفى جرف هار.

وردت هذه القصة أيضاً في كتاب ذم الهوى لابن الجوزي

الخبر الثالث من كتاب ذم الهوي لابن الجوزي (٥١٠-٥٩٧)، الباب الثالث والأربعون في ذكر من كفر بسبب الهوى ص٤٥٩

سمعت شيخنا أبا الحسن علي بن عبيد الله الزّاغُوني يحكي أن رجلاً اجتاز بباب امرأة نصرانية فرآها فهويها من وقته، وزاد الأمر به حتى غلب على عقله فحمل إلى المارستان. وكان له صديق يتردد إليه ويترسل بينه وبينها ثم زاد الأمر به فقالت أمه لصديقه إني أجيء إليه ولا يكلمني. فقال تعالي معي. فأتت معه. فقال له إن صاحبتك قد بعثت إليك برسالة فقل: كيف. فقال: هذه أمك تؤدي رسالتها. فجعلت أمه تحدثه عنها بشيء من الكذب، ثم إنه زاد الأمر عليه ونزل به الموت. فقال لصديقه: قد جاء الأجل وحان الموت وما لقيت صاحبتي في الدنيا وأنا أريد أن ألقاها في الآخرة. فقال له: كيف تصنع؟ قال: أرجع عن دين محمد وأقول عيسى ومريم والصليب الأعظم. فقال ذلك ومات. فمضى صديقه إلى تلك المرأة فوجدها مريضة فدخل عليها وجعل يحدثها.

فقالت: أنا ما لقيت صاحبي في الدنيا وأريد أن ألقاه في الآخرة. وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأنا بريئة من دين النصرانية. فقام أبوها. فقال للرجل: خذوها الآن فإنها منكم. فقام الرجل ليخرج، فقالت له: قف ساعة. فوقف. فماتت.

المقتطف الرابع Quatrième Fragment النصرانية التي جعلت فنانًا يرسم صورة حبيبها عند ستندال ص ١٩٧ .

هذه القصة غير موجودة في ديوان الصبابة، ولا في الكتب الأخرى التي اطلعت عليها

وعندما لم أجد لهذا الخبر ذكرًا في ما لدي من الكتب فترجمت النص من الفرنسية:

يحكي هذا الخبر قصة امرأة نصرانية من قبيلة تغلب العربية ذات غنى وجاه أحبت فتى مسلمًا، وحاولت أن تستميله إليها وتغريه بما لديها من ثروة، ولكنه أبى أن يستجيب. وعندما يئست أرسلت في طلب "رسام artiste" ومنحته مائة دينار ليرسم صورة figure صاحبها .أجابها الرسام لطلبها، وقام بنسخ الصورة فوضعتها في مكان ما تأتيه كل يوم لتقبلها، وتجالسها وتبكي. وعندما يأتي المساء تودع هذه الصورة وتعود إلى مأواها. واستمرت على ذلك حتى جاء اليوم الذي مات فيه هذا الفتى، وهرعت إلى رؤيته لتقبله وهو ميت، ثم عادت أدراجها وكعادتها أنست إلى الصورة تقبلها كما تفعل، واستلقت بجانبها، وعندما أبلج الصباح وجدوها ميتةويدها ممسكة ببعض السطور التي كتبتهاقبل أن تموت.

المقتطف الخامس Cinquième Fragment وهو الأطول: من أخبار وضاح اليمن وأم البنين زوجة الخليفة الوليد بن عبد الملك

بحثت عن أخبار وضاح وأم البنين زوجة الخليفة الوليد بن عبد الملك، ويبدو أن النص الذي ترجمه كلود فورييل لستندال هو النص الوارد في كتاب ذم الهوى لابن الجوزي في الفصل الأربعين بعنوان "في ذكر الجيل والمخاطرات بالنفوس وإلقائها في الهلاك لأجل المحبوب".

وهذه القصة شائعة في التراث القصصي العربي، ومذكورة في أكثر من كتاب بما فيها كتاب الأغانى للأصفهاني.

والنص كما يلي، وأستشهد به كاملاً؛ لأن الترجمة مطابقة له وهذه القصة لها أبعاد تاريخية ودلالية مهمة:

الخبر الأول عن الخليفة الوليد بن عبد الملك: (ص ٣٧٣).

أخبرنا المبارك بن علي قال: أنبأنا علي بن محمد بن علاف قال: أنبأنا عبد الملك بن بشر قال: أنبأنا أحمد بن إبراهيم الكندي قال: أنبأنا بن جعفر الخرائطي قال: حدثنا محمد بن أحمد قال: حدثنا إسحاق بن الصيف عن أبي مسهر قال: كان وضاح اليمن نشأ هو وأم البنين صغيرين فأحبها وأحبته، وكان لا يصبر عنها حتى إذا بلغت حجبت عنه فطال بهما البلاء. فحج الوليد بن عبد الملك فبلغه جمال أم البنين وأدبها فتزوجها ونقلها إلى الشام. قال: فذهب عقل وضاح عليها وجعل يذوب وينحل فلما طال عليه البلاء خرج إلى الشام فجعل يطوف بقصر الوليد بن عبد الملك كل يوم لا يجد حيلة حتى رأى يومًا جارية صفراء فلم يزل حتى أنس بها. فقال لها: "هل تعرفين أم البنين؟" فقالت: "إنك تسأل عن مولاتي". فقال: "إنها لابنة عمي وإنها لتسر بمكاني وبموضعي فلو أخبرتها". قالت: "إني أخبرها". فمضت الجارية فأخبرت أم البنين. فقالت: "ويلك!أوحيٌ هو؟" قالت: "نعم". قالت: "قولي له كن مكانك حتى يأتيك رسولي فلن أدع

الاحتيال لك". فاحتالت إلى أن أدخلته إليها في صندوق فمكث عندها حينًا فإذا أمنت أخرجته فقعد معها وإذا خافت عين الرقيب أدخلته الصندوق. فأُهدي للوليد بن عبد الملك يومًا جوهر فقال لبعض خدمه: "خذ هذا الجوهر فامض به إلى أم البنين وقل لها أهديَ هذا إلى أمير المؤمنين فوجّه به إليك." فدخل الخادم من غير استئذان ووضّاح معها فلمحه ولم تشعر أم البنين فبادر إلى الصندوق فدخله فأدى الخادم الرسالة، وقال لها:"هبي لي من هذا الجوهر حجراً". فقالت: "لا أم لك، وما تصنع أنت بهذا؟" فخرج وهو عليها حنق. فجاء الوليد فخبّره الخبر ووصف له الصندوق الذي رآه فقال له: "كذبت لا أم لك"، ثم نهض الوليد مسرعًا فدخل إليها وهي في ذلك البيت وفيه صناديق عدادٌ فجاء حتى جلس على الصندوق الذي وصف له الخادم فقال لها: "يا أم البنين هبي لي صندوقًا من صناديقك هذه". فقالت: "يا أمير المؤمنين وأنا لك". فقال: "لا أريد غير هذا الذي تحتي". قالت: "يا أمير المؤمنين، إن فيه شيئًا من أمور النساء". قال: "ما أريد غيره"، قالت: "هو لك". فأمر به فحُمل ودعا بغلامين فأمرهما بحفر بئر فحُفر حتى إذا بلغا الماء وضع فمه على الصندوق وقال: "أيها الصندوق إنه قد بلغنا عنك شيء فإن كان حقًا فقد دفنا خبرك ودرسنا أثرك وإن كان كذبًا فما علينا في دفن صندوق من خشب حرج".

ثم أمر به فألقي في الحفرة وأمر بالخادم فقُذف في ذلك المكان فوقه وطمس عليهما جميعًا التراب.

قال: فكانت أم البنين توجد في ذلك المكان تبكي إلى أن وجدت يومًا مكبوبة على وجهها ميتة.

وأورد ابن الجوزي نفس الخبر، ولكن منسوبًا إلى الخليفة يزيد بن عبد الملك

القصة الثانية عن يزيد بن عبد الملك: (ص ٣٧٥).

قلت: وقد روى المعافى بن زكريا هذه الحكاية فذكر أن الخليفة كان يزيد بن عبد الملك لا الوليد بن عبد الملك رغم أنه لم تكن له زوجة باسم أم البنين!

أخبرتنا شهدة بنت أحمد قالت: أنبأنا جعفر بن أحمد بن السراج قال: أنبأنا أبو علي محمد بن الحسين الجازري قال: حدثناأبو حفص النسائي قال: حدثني محمد بن حيان بن صدقة عن محمد بن أبي السري عن هشام بن محمد بن السائب قال: "كانت عند يزيد بن عبد الملك بن مروان أم البنين، وكان لها من قلبه موضع. قال: فقدم عليه من ناحية مصر بجوهر له قدر وقيمة.

قال: فدعا خصيًا له، فقال: اذهب بهذا إلى أم البنين، وقل لها أتيت بها لساعة فبعثتُ به إليك. قال: فأتاها الخادم فوجد عندها وضاح اليمن، وكان من أجمل العرب وأحسنهم وجهًا. فعشقته أم البنين فأدخلته عليها، فكان يكون عندها، فإذا أحست بدخول يزيد بن عبد الملك عليها أدخلته في صندوق من صناديقها. فرآه الغلام ورأى الصندوق الذي دخل فيه، فوضع الجوهر بين يديها، وأبلغها رسالة يزيد، ثم قال: يا سيدتي هَبي لي منه لؤلؤة. قالت: لا ولا كرامة.

فغضب وجاء إلى مولاه، فقال يا أمير المؤمنين، إني دخلت عليها وعندها رجل، فلما رأتني أدخلته صندوقًا، وهو في الصندوق الذي من صفته كذا وكذا، وهو الثالث أو الرابع. فقال له يزيد: كذبت يا عدو الله. جأوا عنقه. فجأوا عنقه ونحوّه عنه.

قال: فأمهل قليلا ثم قام فلبس نعله، ودخل على أم البنين، وهي تمتشط في خزانتها، فجاء حتى جلس على الصندوق الذي وصفه له الخادم، فقال: "يا أم البنين ما أحب إليك هذا البيت؟" قالت:"يا أمير المؤمنين أدخله لحاجتي، وفيه خزانتي فما أردت من شيء أخذته من قرب." قال:" فما هذه الصناديق التي أراها؟" قالت:"حليتي وأثاثي." قال:" فهبي لي منهاصندوقًا." قالت:" كلها يا أمير المؤمنين."قال:"لا أريد إلا واحد ولك

أن أعطيك زنته وزنة ما فيه ذهبًا. "قالت:" فخذ ما شئت." قال:"هذا الذي تحتى." قالت:"يا أمير المؤمنين عد عن هذا، وخذ غيره، فإن لي فيه شيئًا يقع بمحبتي." قال:"ما أريد غيره." قالت:"هو لك".

قال: فأخذه ودعا الفراشين فحملوا الصندوق، فمضى به إلى مجلسه، وجلس ولم يفتحه ولم ينظر ما فيه، فلما جاء الليل دعا غلامًا له أعجميًا، فقال له: "استأجر أجراء غرباء ليسوا من أهل المصر".

قال: فجاءه بهم وأمرهم فحفروا له حفرة في مجلسه حتى بلغوا الماء، ثم قال: "قدموا إليّ الصندوق"، فألقاه في الحفرة، ثم وضع فمه على شفيره، فقال: "يا هذا قد بلغنا عنك خبر، فإن يكُ حقًا فقد قطعنا أثره، وإن يك باطلاً فإنما دفنا خشبًا". ثم أهالوا عليه التراب حتى استوى.

قال: فلم ير وضاح اليمن حتى الساعة.

قال: فلا والله ما بان لها في وجهه ولا في خلائقه، ولا في شيء حتى فرق الموت بينهما.

مصدر الأخبار والترجمة:[1]

هذه الأخبار مستقاة من التراث العربي، وتعرفنا على أصولها، عدا القصة التي تحكي عن النصرانية التي أحبت مسلمًا فكلفت رسامًا برسم صورة له. أما باقي النصوص فرددناها إلى أصولها.

(١) أضفنا ملحقًا بهذا الفصل فيه النصوص التي يقول ستندال إنها مأخوذة من ديوان الصبابة لابن أبي حجلة.

ولا بد بالتنويه بأن الترجمة دقيقة وتتبع النص العربي في كل تفاصيله. في النص المستشهد به عن المسلم الذي أحب نصرانية نجد الاسم في النص الفرنسي El-zagouni، في ديوان الصبابة هو ابن الجوزي وفي ذم الهوى هوأبو الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني. يرجح تشابه الاسمين، الفرنسي والعربي أن النص مأخوذ من كتاب ابن الجوزي ذم الهوى والزاغوني هذا هو أبو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن سهل بن الزاغوني البغدادي، أحد كبار الحنابلة وشيخ من شيوخ ابن الجوزي.

ورغم تصريح فورييل أن ديوان الصبابة هو مصدره الوحيد الذي أخذ منه أخبار الحب عند العرب، فإنه يبدو أنه استند إلى مصدر آخر هو كتاب ذم الهوي لابن الجوزي؛ إذ إن القصة الأخيرة عن أخبار وضاح اليمن وأم البنين مأخوذة حرفيًا منه؛ فهل كان هذا الكتاب بين المخطوطات في المكتبة الوطنية الفرنسية؟ لم أستطع التأكد من هذا.

إن فورييل في ترجمته للفظة "جارية" يترجمها jeune fille؛ مما يدل على فهمه لهذا اللفظ أنه لا يعني بالضرورة أنها esclave، وهو ما يذهب إليه بعض المترجمين للكتب التراثية، ومن بينها طوق الحمامة.

إلا أن فورييل أساء الفهم، وجانبه الصواب عند ترجمة مصطلح " التشبيب"، فترجم النص، "وأنت منذ عشرين سنة تشبب ببثينة" إلى "ça fait vingt ans que tu fais l'amour à Bothaina"، وهذه الترجمة تفسد معنى العفة تمامًا؛ لأن faire l'amour معناه الجماع.

اختيار الأخبار:

لماذا اختار فورييل- ستندال هذه الأخبار الخمسة؟ إن عندهما نوعًا من الخلط في تناول التراث العربي؛ فالمصدران اللذان يأخذان منهما الأخبار يختلفان اختلافًا نوعيًا

وفلسفيًا وأخلاقيًا؛ فالخبر الخاص بجميل بثينة يدخل في نمط الحب العفيف الذي اشتهر عند العرب، ويمثله الشعراء العذريون، وذاعت أخبارهم وشعرهم، وعلى رأسهم بكل تأكيد جميل بثينة؛ فالخبران الأول والثاني من الأخبار المحمودة عند ابن الجوزي الذي كان ينطلق من مدخل أخلاقي. وهذا الخبر يدخل بين الأخبار التي تعلي من شأن التعفف.

أما الخبر الثاني الذي يحكي عن بني عذرة وكيف يحبون ويصف جمال نسائهم، فينتهي إلى الخاتمة "أما لو أنكم رأيتم المحاجر البلج ترشق بالأعين الدعج من فوقها الحواجب الزج، والشفاه السمر تفتر عن الثنايا الغر، كأنها سرد الدر، لجعلتموها اللات والعزى، ودفعتم الإسلام وراء ظهوركم"؛ فلا يعلق عليها ابن الجوزي!

أما الخبر الثالث الذي يحكي عن الشاب الذي أحب نصرانية فصنفه ابن الجوزي بين الأخبار التي يؤدي بها الهوى إلى الكفر، الشاب المسلم الذي رجع عن دين محمد فهو كافر، ويعده ابن الجوزي من الملمات.

وأتوقف عند الخبر الخامس والأخير، وهو أطول الأخبار عند فوربيل- ستندال؛ لأنه خبر غريب، ويبدو أنه موضوع؛ فلم يأت في ديوان الصبابة، وأتي في صيغتين في كتاب ذم الهوى كما ذكره أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني، وجاء في كتب أخرى مثل تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر.

ذاعت قصة وضاح اليمن وأم البنين زوجة الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك في كتب التراث العربي. غير أن الرواة شككوا فيها، ومن بينهم أبو الفرج في كتاب الأغاني؛ حيث يقول في نهاية الأخبار عن وضاح اليمن ما نصه:

> فوقع بين رجل من زنادقة الشعوبية وبين رجل من ولد الوليد فخار خرجًا فيه إلى أن أغلظا المسابة، وذلك في دولة بني العباس، فوضع الشعوبي عليهم كتابًا زعم فيه أن أم البنين عشقت وضاحًا، فكانت تدخله صندوقًا عندها.

وأرى أنه من المستبعد أن تحكى مثل هذه القصة عن إحدى زوجات الخلفاء اللائي كانت لهن منزلة عالية في التاريخ الإسلامي، غير أن الخيال الشعبي يعمل عمله في تناول وقائع التاريخ ينسج من خيوطها نسيجًا منمقًا، ويحيك من حوادثها قصصًا مشوقة. ويكفي أن نتوقف عند تفاصيل القصة لنتلمس براعة القاص في حبكة ملابسات اللقاء بين أم البنين ووضاح اليمن، وكيف أوقع بهما الخادم عند الخليفة، وكيف كان انتقامه من العشيق والواشي. هل هذه القصة وضعت للتعبير عن انتقام الملوك وجبروتهم؟ ولكن هل من الممكن أن يترك الخليفة هذه الزوجة الخائنة الزانية دون عقاب؟ ويكون مآلها أن تموت كمداً على الحبيب الذي دفن في الصندوق؟

ما يؤيد في النهاية اختلاق هذه الحكاية أن بروكلمان من جانب، وطه حسين من جانب آخر في حديث الأربعاء شككا في الحقيقة التاريخية لوضاح اليمن هذا. ويرى طه حسين أنه شخصية مختلقة من صنيع الخيال الشعبي، ومما يرجح هذا أن الشعر الذي يروى على لسانه من أسوأ الشعر وأكثره ركاكة.

ويذهب محيي الدين اللاذقاني إلى أن هذه القصة أبدعها الخيال الشعبي من باب الانتقام السياسي من الأمويين، وهي اختراع شعوبي استغله بعد ذلك العباسيون، وأخذت القصة تزداد تفصيلاً وتنميقًا، فاخترع القاص الشعبي له محبوبة فارسية اسمها روضة قال فيها وضاح أحلى قصائد الغزل، ولكن كان لا بد أن تختفي لتحل أم البنين محلها، فقتلها الراوي الشعبي بالجذام! أصبح وضاح اليمن من أشهر المحبين في المتخيل العربي! فوُضعت الأشعار باسمه، وانتشرت القصص المنسوجة حوله، حتى زعموا أن شجرة ياسمينة نبتت فوق قبره، فأخذ المحبون يحجون إليه في مواسم الربيع للاحتفاء بمراسم الحب.

أعجبت هذه القصة ستندال؛ لأن بها كل عناصر القص الذي نجده في ألف ليلة وليلة، من حكايات الملوك ومؤامرات النساء وكيدهن وتضحيتهن بمن يستهوين، ومما يؤكد إعجاب ستندال بحكاية الصندوق أنه ألّف قصة بعنوان "الشبح والصندوق".

كان تناول فورييل- ستندال لموضوع الحب عند العرب تناولاً سطحيًا شائهًا. ولا ملامة في هذا، كان ستندال روائيًا ونجح نجاحًا كبيرًا في هذا السياق، وترك أعمالاً لها مكانتها وقيمتها، ولكنه لم يكن مفكرًا، فليسوفًا، مؤرخًا، وكان اقترابه من الحضارة العربية اقترابًا سطحيًا مبتسرًا، ووقف عند القشور، لم يتعمق في التراث العربي، وظل على السطح منه، يتلقف بعض الشتات الذي يزين به كتابه.

فتن ستندال بإيطاليا، فكانت موطنه الأم ma matrie، أما العرب فكانوا الآخر البعيد صعب المنال الذي يسبح في ضباب من الغموض، غير واضح المعالم والحدود. قدم ستندال في كتابه نظرة عن العرب قبل الإسلام، وعن الحب عندهم، إلا أنها شذرات جناها من هنا وهناك، وهو نفسه يعترف بجهله في هذه الأمور، فجاء تقديمه هيكليًا مبتسرًا. أما النصوص التي اختارها له صديقه المستشرق فورييل فمن الواضح ندرة النصوص فى موضوع الحب، وأشك أنه يعرف من هو ابن أبي حجلة، أو إلى أي تراث ينتمي كتابه ديوان الصبابة، فابن أبي حجلة كان متصوفًا، ولم أجد قصة الصندوق عنده، ومن المستبعد أن يضمها إلى الأخبار التي استشهد بها.

"طوق الحمامة" و"عن الحب":

يحتل كتاب ستندال موضعًا مشابهًا لموضع طوق الحمامة في التراث العربي، غير أن هناك فارقًا بينهما؛ فلا نجد في التراث الغربي- كما قلنا في الفقرة الخاصة بأندرياس كابيللانوس- كتبًا تتناول ظاهرة الحب بطريقة وافية مستفيضة كما فعل العرب في كتبهم، حتى قيل إن الفلسفة الغربية لا تتناغم مع موضوع الحب. صحيح أن الفلاسفة تحدثوا عن الحب في مضمار أعمالهم، وأن الأدب عالجه في الروايات والمسرحيات والشعر، ولكن تقل الكتب التي جعلت من الحب موضوعًا رئيسيًاللمعالجة، ولذلك انتشرت رسالة أندرياس كابيللانوس. ورغم أن معاصري ستندال عزفوا عن

الكتاب ولم يتفهموه وأهملوه، فإنه راج بعد ذلك في ضوء الشروح الجديدة، فطار صيته، واشتهر بصفة خاصة مصطلح cristallisation البلورة.

وإذا وضعنا رسالة الطوق في مقابل كتاب ستندال فسنجد بعض التشابهات وكثيرًا من التعارضات.

يتميز الكتابان بنفس الهدف، وهو معالجة موضوع الحب معالجة شاملة مانعة. أراد ستندال أن يؤلف دراسة علمية عن الحب، ولكنه لم ينجح في هذا؛ لأنه ليس بفليسوف ولا مفكر، إنه في المقام الأول روائي؛ لذلك، ورغم أنه قال في أكثر من موضع في مذكراته الشخصية إن هذا الكتاب هو أعز كتبه وأهمها، فإنه لم يدعُ إلى هذا النوع من الكتابة.

حاول ستندال أن يؤلف كتابًا عن نظرية، وأن يستخلص القوانين العامة التي تتحكم في هذه التجربة الإنسانية الفريدة؛ فيقول في نهاية الفصل الأول:

كل أنواع الحب- التي يمكن أن نشهدها في هذه الدنيا-
تتولد وتحيا وتموت، أو تسمو إلى الخلود، طبقًا لنفس القوانين.

Tous les amours qu'on peut voir ici-bas naissent ،vivent et meurent ou s'élèvent à l'immortalité ،suivant les mêmes lois.

ولكنه لم يستطع أن يسير على هذا الدرب، وسرعان ما بدأ في وضع بعض المحاذير والشروط، وأن يميز بين الرجال والنساء، ويبدو لي أن الفكرة لم تكن واضحة في ذهنه، فأخذ يطرح بعض الخواطر حول جوانب متعددة من التجربة العاطفية كيفما اتفق. استفاض في الاثني عشر فصلاً الأولى في الحديث عن الحب- الشغف –l'amour passion، ثم بعد ذلك أخذ يتجول بين موضوعات مختلفة مثل العلاقة بين الحب والجمال، ثم الحب من أول نظرة، ثم عن الأسرار، ثم عن الغيرة، ومداواة الحب. نجد أن هذا الكتاب ينظر إلى المجتمع الفرنسي المعاصر نظرة ناقمة، ناقدة، متشائمة، ومن هنا

جاء تأليفه للجزء الثاني للبحث عن الحب في الحضارات المختلفة. وأرى أن ستندال يقف هنا في منتصف الطريق بين النظرة إلى الطبيعة البشرية التي هي واحدة في كل زمان ومكان وإلى النظرة النسبية التي ترى أن الناس هم نتاج المناخ والمجتمع. لم ينجح ستندال في مسعاه لكتابة دراسة إكلينيكية clinique كما زعم، أما ابن حزم الذي وضع لنفسه إطاراً محدداً- ألا يخرج من ما يعرفه هو أو ما سمعه- فقد نجح في أن يصل إلى الإنساني العام من وصف الفردي الخاص.

تختلف البنية العامة لرسالة طوق الحمامة عن كتاب ستندال من حيث الشكل؛ فرسالة ابن حزم تنتمي إلى نوع الكتابة الذي يمزج الشعر والنثرprosimetrum، وهو السائد في عدد كبير من المؤلفات في التراث العربي، ولكن كتاب ابن حزم يختلف عن غيره من الكتب التي تناولت الحب موضوعاً لها بأن الشعر الذي أودعه رسالته من تأليفه هو ولم يستشهد بغيره. أما ستندال فليس بشاعر، ولم يهتم بالشعر والمؤلفات التي تمزج الشعر بالنثر، ولم تنتشر في الآداب الأوروبية ؛ فالنصوص إما شعرية أو نثرية، وقلما يجتمعان.

إن الملحوظة الأولى التي تظهر لنا من مقارنة الفصل الأول في الكتابين، وهو عن تعريف الحب هي أن ابن حزم يرى أن الحب واحد لا ثانٍ له، وأن أي مشاعر أو ميول أخرى ليست من الحب في شيء، ولكنها تنتمي إلى أعراض أخرى؛ "فالحب"- عند ابن حزم- "أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة." هذه الفاتحة تدل على شيئين مهمين: الأول أننا أمام ظاهرة من ظواهر الحياة يجب ألا يستهان بها؛ فإذا كان المرء لا يقدر مهابة الموقف في البداية، فلا محالة أنه سيواجهها في النهاية، ثم يمكن أن أقول هنا إن ابن حزم يشك في قدرة الكلام على التعبير عن كل ما تختلج به النفس البشرية. ولا بد هنا أن نؤكد صرامة ابن حزم في اختيار الألفاظ اللغوية التي يعبر بها عن الظاهرة التي يتحدث عنها؛ فقد أسمى كتابه "طوق الحمامة في الألفة والألاف" مخالفاً في هذا كل الكتب الأخرى التي تحدثت

عن الحب في التراث العربي؛ فالألفة أعم وأشمل من الحب؛ لأنها تتناول أنواعًا من المشاعر تجاوز الحب مثل الصداقة، والمحبة، والافتتان إلى غير ذلك من المشاعر التي تقع تحت مظلة ما يسمى بالألفة والحب عند ابن حزم واحد لا ثانٍ له؛ فهو امتزاج الأرواح.يلتزم ابن حزم بمصطلح الحب في إطار تعريفه له، ثم عندما يتحدث عن أعراض الحب يعلق بقوله: "وإن الحب عرض، والعرض لا يحتمل الأعراض، والصفة لا توصف، فهذا على مجاز اللغة في إقامة الصفة مقام الموصوف". وكان ابن حزم عندما شرع في كتابة الطوق قد بدأ يتبحر في العلوم الإسلامية، ومن بينها علم الكلام، ويظهر تأثير جدليات علم الكلام في الطوق، عندما تعرض للأضداد، مثل باب العاذل وضده باب الصديق، أو باب الهجر وضده باب الوصل. وينبه أن هناك أبوابًا لا ضد لها مثل الرقيب وباب الواشي ولا ضد لهما إلا ارتفاعهما، وحقيقة الضد ما إذا وقع ارتفع الأول، وهنا يقول إن المتكلمين قد اختلفوا في هذا، ولولا خوفه إطالة الكلام فيما ليس من جنس الكتاب لتقصاه.

أما ستندال فإنه يصنف الحب أربعة أنواع:

١ – حب– الشغف l'amour passion

لا يعرّف ستندال هذا النوع من الحب، ويكتفي بأن يضرب أربعة أمثلة: الأول هو قصة الراهبة البرتغالية. ونتوقف هنا عند هذا المثال؛ لأنه يدل على الأبعاد التخييلية التي يبني عليها ستندال نظرية الحب في كتابه. هذه الراهبة لغز من ألغاز الأدب الأوروبي؛ ففي ٤ يناير سنة ١٦٦٤ نشر كلود باربان كتابًا بعنوان "رسائل برتغالية"، دون ذكر اسم المؤلف، ذاع صيت هذا الكتاب منذ ظهوره. وفي السنة نفسها ظهرت الرسائل في كولونيا، ولكن تحت عنوان "رسائل الراهبة البرتغالية الغرامية، وصاحبت هذه النسخة ملحوظة شارحةتنص على أن هذه الرسائل كانت موجهة إلى نويل بوطون ماكيز دو شامييي، ضابط فرنسي مرابط في البرتغال، وأن الخطابات ترجمها إلى

الفرنسية جابرييل جوزييف جييوراج، سكرتير لويس الرابع عشر، ثم ترجمت هذه التحفة الأدبية إلى لغات عدة؛ حيث إنها أثرت تأثيرًا عميقًا في عصرها، وأصبحت هذه الرسائل نموذجًا للحب، وتعتبر مرجعًا مثاليًا لكتابة الرسائل الغرامية. أعجب ستندال بهذه الرسائل، ووصفها بالخالدة. ظلت شخصية الكاتبة لهذه الرسائل غامضة. والسؤال المطروح هو: لماذا يعلي ستندال هذا الحب إلى المرتبة الأولى في تصنيفه؟ وما هذا النوع من الحب- الشغف؟ نستشف من هذه الرسائل الخمس نوعًا من الحب يصطبغ بصبغة متشائمة. هذا الحب يقوم على الخديعة والمخاتلة، تحكمه الأنانية وحب الذات، والحب سراب سرعان ما ينقشع! هذا هو مثال الحب- الشغف عند ستندال. أما المثال الآخر فهو قصة الحب الشغف الذي ربط بين القس أبيلار وتلميذته هيلوويز اللذين تحدثنا عنهما في فقرة سابقة من هذه الدراسة، واللذان أثارا ضغينة الكنيسة التي لاحقت أبيلار بغضبها، وظل الحبيبان منفصلين يتبادلان الرسائل التي خلدت ذكرهما في الأدب الفرنسي، وختامًا اعترف ستندال أنه لم يتذكر من هما الشخصيتان الأخيرتان اللتان استشهد بهما في نهاية هذه الفقرة.

أما أنواع الحب الثلاثة التي ذكرها ستندال بعد ذلك فهي:

٢ – الحب- الذوق l'amour goût، لا نجد له تعريفًا إلا أنه نوع الحب الذي كان يوجد في ١٧٦٠، ويستشهد ستندالببعض الروايات والمذكرات من القرن الثامن عشر، وأنه نوع من الشعور المنمق الذي يجب أن يصطبغ بالألوان الوردية، وينفر من كل ما هو كريه.

٣ – الحب- الجسدي l'amour physique الذي لا يتعدى عنده ثلاثة أسطر عن ملاحقة فلاحة غضة تهرب في الغابة، وهو النوع الذي يبدأ به الشبان في سن السابعة عشرة.

٤ – الحب–الغـــرور l'amour vanité وهـو هذا النوع المبني على المـمـــارســـات الاجتـماعيـة التي تجـعل الرجل يشتـهي أن تكون له زوجـة أنيـقة تزدان بالثـمينة من الجواهر، مثلما يسعى إلى اقتناء أصيل الجياد.

لا يعـود ســتندال إلى هذه الأنواع من الحب بعـد ذلك إلا في النذر القليل، ولكنه يركز على النوع الأول.

أهم فصول هذا الكتاب هو الفصل الثاني الذي اشتهر شـهرة واسعة؛ لأنه صك مـصطلـحًا لم يكن مـوجـوداً في المعـجم الأدبي، وهـو مـصطلح "البلورة" cristallisation، وعبر ستندال عنه من خلال استعارة مطولة تحت عنوان "غصن سالزبورج".

هل يمكن أن نقارن بين ما يقوله ستندال عن البلورة وما يقوله ابن حزم عن الحب مع المطاولة؟ يقول:

> ومن الناس من لا تصح مـحبته إلا بعد طول المخـافتة، وكثير المشاهدة، ومتمادي الأنس، وهذا الذي يوشك أن يدوم ويثبت ولا يحيك فيه مر الليالي، فما دخل عسيراً خرج عسيراً، وهذا مذهبي.

ويتـضـح هنا عند ابن حـزم أنه يتـحـدث عن عـلاقـة تنمـو بين اثنين، وتتـوطد، ولا يستـحـوذ المحب على المحـبـوب إلا بعـد مـرور الزمن، وعـمق الألفـة. أمـا عند سـتندال فالبلورة هي عمل من أعمال التخييل، أن يستخلص العقل أن المحبوب يتحلى بحسنات جديدة؛ أي يكفي أن يفكر المحب في صفة لكي يكتشفها في المحبوب. إن المتيم لا يرى في المحبوب إلا الكمال، ولكنه في الوقت نفسه يتذبذب بين اليقين والشك، من الأمل إلى اليأس؛ فالبلورة عند ستندال ليست حالة ثابتة، ولكنها مرحلة من مراحل الحب الذي لا يثبت على حال. وهذا هـو الفارق بين الكاتبين: ستندال يرى أن البلورة هذ مـرحلة من مـراحل الحب– الشـغف، أمـا ابن حـزم فـإنه يرى أن بعض الناس لا يحـبـون إلا مع

المطاولة. وهذا هو فارق أساسي بين ستندال وابن حزم؛ فالناس عند ستندال سواسية أما عند ابن حزم فإنهم مراتب.

لن نستفيض في مقابلة الفصول بين الكتابين فصلاً فصلاً، ولكنا نتوقف عند ظاهرة لها أهمية كبيرة في مقارنتهما. يتفق ابن حزم وستندال في المقاربة التمثيلية للأفكار المجردة؛ فإذا تحدثنا عن عرض من أعراض الحب، أو صفة من صفات المحبين، أو موقف من المواقف، فإنه يمثل لها بخبر. وللخبر أهمية كبيرة في التراث العربي، وتعرض لدراسته العديد من الباحثين؛ فالخبر لبنة من اللبنات المؤسسة في الخطاب العربي. فتراث الكتب التي تنتمي إليها رسالة ابن حزم ممتد زمانيًا وجغرافيًا؛ فعدد الكتب التي أخذت الحب موضوعًا لها لا حصر لها، ولكنها جميعًا تعتمد على محصلة كبيرة من أخبار المحبين، وتنتقل هذه الأخبار من كتاب إلى كتاب، في كثير من الأحيان حرفيًا، وأحيانًا ببعض الاختلافات. شذ ابن حزم عمن سبقه من المؤلفين؛ فلم يغترف من مخزون القصص التي تراكمت منذ القرن الثاني عن المحبين في الكتب المؤلفة عن الحب؛ ولكنه استشهد بما وقع له من أحداث، أو ما شاهده في محيطه، أو سمع من شهود عيان.

وفي المقابل لم تنتشر كتب الأخبار في التراث الغربي، صحيح أننا نجد كتبًا في التاريخ تعتمد على سرد الأخبار les chroniques، ولكنني لا أعني هذا النوع من الكتابة، ولكن أعني الكتب التي تجمع أخبارًا يربط بينها موضوع واحد ولا تخضع لتسلسل زمني، ولكن هدفها المنهجي هو محاصرة موضوع واحد فيه شيء من العمومية والتمثيل له من خلال جمع كل ما يمكن أن يوضح هذه الظاهرة. ويكفي أن نضرب مثلاً لهذا النوع من التأليف بكتاب البخلاء للجاحظ، وكثيرًا ما تجمع هذه الكتب الأخبار التي تسبق المؤلف وتنتهي عنده. لا شك أن أنواع التأليف التي كانت تجمع الأقوال المأثورة والحكم والأمثال كانت موجودة في التراث الغربي، ولكنها لم تأخذ شكل

تجميع أخبار حول موضوع واحد إلا في القرن السابع عشر عندما نشر كتاب سكاليجيريانا Scaligeriana منسوبًا لمؤلفه جوزيف جوتستوس سكاليجير Joseph Justus Scaliger الذي جمع فيه نوادر وقصص وطرف، للتسلية في أثناء تناول الوجبات، ومنذ هذا العصر سمي هذا النوع من الكتب les anas، تأتي هذه التسمية من أول كتاب من هذا النوع ألف في إنجلترا عن شكسبير، وأطلق عليه اسم Shakespeareana، فجمعت فيه كل الأخبار التي جرت على الألسنة عنه. انتشر هذا النوع من التأليف، وبدأ الناس يجمعون الأخبار والطرف والنوادر حول موضوعات بعينها. لم تتوافر لستندال مثل هذه الخبرة، وأرى أنه لم ينجح في توظيف الأخبار لتمثيل أفكاره، أما ابن حزم فقد أظهر مقدرة فائقة على ذلك، وهو من درسه من الجانب اللغوي، وتحدث عنه في مؤلفاته عن المنطق. ومن شروط الخبر الأساسية أنه لا بد أن يعبر عن الحقيقة إما بالمشاهدة المباشرة، أو السماع من الثقاة، يعرف ابن حزم ذلك، ومن هنا كان دقيقًا في التمثيل بالأخبار، يذكر أسماء أبطالها، إلا إذا كان في ذلك حرج، ووثق الدارسون ما ورد في الطوق من أسماء، وأنها تشير إلى شخصيات تاريخية معروفة.

ونتوقف هنا عند هذا الفصل الأول من الكتابين بين الأمثلة التي يضربها ابن حزم عن المحبين وتلك التي يذكرها ستندال. وضع ابن حزم، منذ البداية، لنفسه منهاجًا ألا يتحدث عن خبر لم يعرفه مباشرة أو وصله عن ثقاة الرواة، ولم يغترف من القدماء، ولم يلجأ إلى شعر غيره. ومن هنا، جاء استشهاده بالتاريخ الإسلامي وكبار الأمراء، وخاصة الأندلسيين، دقيقًا مطابقًا للروايات التاريخية. أما ستندال فنهل منذ البداية من التراث التخييلي، وانتقى من بين ما لديه نص الراهبة البرتغالية التي لا يعرف عنها أحد شيئًا محققًا، كما رجع إلى قصة هيلوويز وأبيلار التي اكتست عبر القرون كسوة الأسطورة، بل واستشهد باسمين لا يعنيان شيئًا لا بالنسبة للقارئ ولا حتى بالنسبة له

هو نفسه، حتى إنه عندما سئل عنهما اعترف أنه لا يتذكر عنهما شيئًا، وقد يكونان محض خيال.

يضع هذا الفارق النصين في إطارين مختلفين؛ إذ يرتكز نص ابن حزم على الواقع والحقيقة، بينما اصطبغ نص ستندال بالصبغة الأدبية، يخرج عن نطاق الواقع ليدخل في نطاق المتخيل.

ومما يثير الدهشة أن ستندال شعر أنه لا يستطيع أن يكشف عن تجربته العاطفية التي حفزته للكتابة، واختار، وإن كان يتحدث في هذا الكتاب بلسان حاله، إن يتخفى وراء قناع مستعار لأحد لكتاب إيطالي وهمي، وكان يخشى أن تلحقه السخرية والعار إذا ما رفع الستار تجربته الشخصية، فجاءكتابه في شكل سيرة ذاتية مختلقة، ورغم ادعائه أن الكاتب إيطالي، فإنه يسهو في بعض المواقع فيقول "عندنا في فرنسا"! أما ابن حزم فلم يخجل أو يتحرج من أن يبوح بتجارب الحب التي مر بها، بل تبسط وصرح باسم الحبيبة التي تعلق قلبه بها.

وختامًا لا يسعني سوى القول إن الفارق الأساسي بين ابن حزم وستندال، هو انطلاق ابن حزم من منظومة قيم أخلاقية وإنسانية تتحكم في السلوك الإنساني بصفة عامة، كما أن الإسلام هو الركن الذي يستند إليه في كل خطواته، وله منحى روحي يتخلل نظرته إلى الدنيا والعلاقات الإنسانية؛ فالحب لا ينفصم عن باقي الجوانب الإنسانية في الحياة. أما ستندال فهو ملحد ينظر إلى الدين- مسيحي أو غير مسيحي- على أنه قيد يكبل الإنسان؛ يهدم الفطرة البشرية، ويدفع للمخاتلة والنفاق.

ملحق الباب الخامس

النصوص الفرنسية المأخوذة من أصل عربي

Fragments[1]

Extraits et traduits d'un receuil arabe intitulé

Le Divan de l'amour. Compilé par Ebn-Abi-Hadglat

(Manuscrits de la Bibliothèque du roi ،nos 1461 et 1462)

1- Le premier texte Djamil et Bothaina:

Mohammed ،fils de Djaâfar Elahouâzadi ،raconte que Djamil étant malade de la maladie dont il mourut ،Elâbas ،fils de Sohail ،le visita et le trouva prêt à rendre l'âme.? fils de Sohail lui dit Djamil ،que Penses-tu d'un homme qui n'a jamais bu de vin ،qui na jamais fait de gain illicite ،qui n'a jamais donné injustement la mort à nulle créature vivante que Dieu ait défendu de tuer ،et qui rend témoignage qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu ،et que Mohammed est son prophète?-Je

(1) De Stendhal, De l'amour, pp.

pense ،répondit Ben Sohail ،que cet homme sera sauvé et obtiendra le paradis : mais quel- est- il cet homme que tu dis ?- C'est moi ،répliqua Djamil .- Je ne croyais pas que tu professasses l'islamisme ،dit alors Ben Sohail ،et d'ailleurs il y a vingt ans que tu fais l'amour à Bothaina et que tu la célèbres dans tes vers.- Me voici ،répondit Djamil ،au premier des jours de l'autre monde et au dernier des jours de ce monde et je veux que la clémence de notre maître Mohammed ne s'étende pas sur moi au jour du jugement ،si j'ai porté la main sur Bothaina pour quelque chose de répréhensible.

Ce Djamil et Bothaina sa maîtresse ،appartenaient tous les deux aux Benou-Azra ،qui sont une tribu célèbre en amour parmi toutes les tribus des Arabes. Aussi leur manière d'aimer a-t-elle passée en proverbe; et Dieu n'a point fait de créatures aussi tendres qu'eux en amour.

2- Second texte Benou-Azra:

Sahid ،fils d'Agba ،demamda un jour à un Arabe : De quel peuple es-tu ? -Je suis du peuple chez lequel on meurt quand on aime ،répondit l'Arabe.- D'ou vient donc que vous aimez de la sorte ? demanda ensuite Sahid. - Nos femmes sont belles et nos jeunes gens sont chastes، répondit l'Arabe.

Quelqu'un demanda un jour à Arouâ-Ben-Hezam : Est-il donc bien vrai comme on le dit de vous ،que vous êtes de tous les hommes ceux

qui avez le coeur le plus tendre en amour ? - Oui ،par Dieu ،cela est vrai ،répondit Arouâ ،et j'ai connu dans ma tribu trente jeunes gens que la mort a enlevés ،et qui n'avaient d'autre maladie que l'amour.

Un Arabe des Benou-Fazarât dit un jour à un autre Arabe des Benou-Azra : vous autres Benou-Azra vous pensez que mourir d'anour est une douce et noble mort ;mais c'est là une faiblesse manifeste et une stupidité ; et ceux que vous prenez pour des hommes de grand Coeur ne sont que des insensés et de molles. créatures. - Tu ne parlerais pas ainsi lui répondit l'Arabe de la tribu de Azra ،si tu avais vu les grand yeux nois de nos femmes voilés par-dessus de leurs longs sourcils ،et décochant des flèches de par-dessous ; si tu les avais vues sourire ،et leurs dents briller entre leurs lèvres brunes.

3- Troisième texte : un jeune musulman aime une chrétienne.

Abou-el--Hassan ،Ali fils d'Abdalla ،Elzagouni raconte ce qui suit: Un muslman aimait une fille chreetienne jusqu'au point d'en perdre la raison. Il fut obligé de faire un voyage dans un pays étranger avec un ami qui était dans la confidence de son amour. Ses affaires s'étant pro-longées dans ce pays ،il y fut attaqué d'une maladie mortelle ،et dit à son ami : voilà que mon terme approche ،je ne rencontrerai plus dean ce monde celle que j'aime ،et je crains ،si je meurs musulman ،de ne pas la rencontrer non plus dans l'autre vie. Il se fit chrétien et mourut. Son ami se rendit auprès de la jeune chrétienne qu'il trouva malade.

Elle lui dit : Je ne verrai plus mon ami dans ce monde ; mais je veux me retrouver avec lui dans l'autre : ainsi donc je rends témoignage qu'il n'y d'autre dieu que Dieu ،et que Mohammed est le prophète de Dieu. Là dessus ،elle mourut ; et que la miséricorde de Dieu soit sur elle .

4- Quatrième texte : une jeune chrétienne fait faire par un artiste une figure du jeune homme qu'elle aime:

Eltemimi raconte qu'il y avait dans la tribu des Arabes de Tagleb،une fille chrétienne fort riche qui aimait un jeune musulman. Elle lui offrit sa fortune et tout ce qu'elle avait de précieux ،sans pouvoir-parvenir à se faire aimer de lui. Quand elle eut perdu toute espérance، elle donna cent dinars à un artiste pour lui faire une figure du jeune homme qu'elle aimait . L'artiste fit cette figure ،et quand la jeune fille l'eut ،elle la plaça dans un endroit où elle venait tous les jours. Là ،elle commençait par embrasser cette figure ،et puis s'asseyait à côté d'elle et passait le reste de la journée à pleurer. Quand le soir était venu ،elle saluait la figure et se retirait. Elle fit cela pendant longtemps. Le jeune homme vint à mourir ; elle voulut le voir et l'embrasser mort ،après quoi elle retourna auprès de sa figure ،la salua ،l'embrassa comme à l'ordinaire et se coucha à côté d'elle. Le matin venu on l'y trouva morte ،la main étendue vers des lignes qu'elle avait tracées avant de mourir.

5- Cinquième texte: l'histoire de Oueddah et Om-el-Bonain:[1]

Oueddah ،pays de Yamen ،était renommé pour sa beauté entre les Arabes. Lui et Om-el-Bonain ،fille de Abd-el-Aziz ،fils de Merouan، n'étant encore que des enfants s'aimaient tellement ،que l'un me pouvait souffrir d'être un moment séparé de l'autre.- Lorsque Om-el-Bonain devint la femme de Oualid-Ben-Abd-el-Malek، Oueddah en perdit la raison.- Après être resté longtemps dans un état d'égarement et de souffrance ،il se rendit en Syrie et commença à roder chaque jour autour de l'habitation de Oualid fils de Malek ،sans trouver d'abord de moyen de parvenir à ce qu'il désirait. -A la fin ،il fit la rencontre d'une jeune fille qu'il réussit à s'attacher à force de persévérance et de soins. Quand il crut pourvoir se fier à elle ،il lui demanda si elle connaissait Om-el-Bonain.- Sans doute puisque c'est ma maîtresse ،répondit la jeune fille.- Eh bien ! reprit Oueddah ،ta maîtresse est ma cousine et si tu veux lui porter de mes nouvelles tu lui feras certainement plaisir.- Je lui en porterai volontiers ،répondit la jeune fille; et là-dessus ،elle courut aussitôt vers Om-el-Bonain pour lui donner des nouvelles de Oueddah. Prends garde à ce que tu dis ! s'écria celle-ci : Quoi ! Oueddah est vivant ? - Assurément ،dit la jeune fille –Va lui dire ،poursuivit alors Om-el-Bonain ،de ne point s'écarter jusqu'à ce qu'il lui arrive un messager de ma part. Elle prit

(1) Les divisions et les titres des fragments ont été ajoutées par nous.

ensuite ses mesures pour introduire Oueddah chez elle ،où elle le garda caché dans un coffre . Elle l'en faisait sortir pour être avec lui quand elle se croyait en sûreté ; et quand il arrivait quelqu'un qui aurait pu le voir ،elle le faisait rentrer dans le coffre.

Il arriva un jour que l'on apporta à Oualid une perle et il dit à l'un de ses serviteurs : prends cette perle et porte-la à Om-el-Bonain. Le serviteur pris la perle et la porta à Om-el-Bonain. Ne s'étant pas fait annoncer ،il entre chez elle dans un moment où elle était avec Oueddah،de sorte qu'il put lancer un coup d'oeil dans l'appartement de Om-el-Bonain sans que celle-ci y prît garde . Le serviteur de Oualid s'acquitta de sa commission et demanda quelque chose à Om-el-Bonain pour le bijou qu'il lui avait apporté. Elle le refusa sévèrement ،et lui fit une réprimande. Le serviteur sorti courroucé contre elle ،et allant dire à Oualid ce qu'il avait vu ،il lui décrivit le coffre où il avait vu entrer Oueddah. -Tu mens ،esclave sans mère ،tu mens ،lui dit Oualid ; et il courut brusquement chez Om-el-Bonain. . Il y avait dans l'appartement plusieurs coffres ; il s'assied sur celui où était renfermé Oueddah ،et que lui avait décrit l'esclave ،en disant à Om-el-Bonain : donne-moi un de ces coffres. - Ils sont tous à toi ،ainsi que moi-même ،répondit Om-el-Bonain.-Eh bien ،poursuivit Oualid، je désire avoir celui sur lequel je suis assis.- Il y a dans celui-là des choses nécessaires à une femme ،dit Om-elBonain.- Ce ne sont point ces choses-là ،c'est le coffre que je désire ،continua Oualid.- Il est à

toi ،répondit-elle. Oualid fit aussitôt emporter le coffre et fit appeler deux esclaves auxquels il donna l'ordre de creuser une fosse en terre jusqu'à la profondeur où il se trouverait de l'eau. Approchant ensuite sa bouche du coffre : On m'a dit quelque chose de toi ،cria-t-il. Si l'on m'a dit vrai ،que toute ta trace de toi soit séparée ،que toute nouvelle de toi soit ensevelie. Si l'on m'a dit faux ،je ne fais rien de mal en enfouissant un coffre : ce n'est que du bois enterré . Il fit pousser alors le coffre dans la fosse et la fit combler des pierre et des terres que l'on en avait retirées. Depuis lors Om-el-Bonain ne cessa de fréquenter cet endroit ،et d'y pleurer jusqu'à ce qu'on l'y trouvât un jour sans vie ،la face contre terre.

الخـــاتمـــة

جاءت رسالة طوق الحمامة إجابة على سؤال كان قد طرحه صديق على ابن حزم:

> وكلفتني – أعزك الله– أن أصنف لك رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه، وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة، لا متزيداً ولا مفنناً، لكن مورداً لما يحضرني على وجهه وبحسب وقوعه، حيث انتهى حفظي وسعة باعي فيما أذكره؛ فبدرت إلى مرغوبك...

لا يقـول لنا من هـو، ولكن يتكشف لنا من خـلال المعـالجـة، أن ابن حـزم أولى الموضوع قصارى عنايته؛ فجاء العمل دراسة مفصلة، عميقة، تتناول ما لهذه التجربة العاطفية من دلالات وظلال دقيقة.

لم يغلق رد ابن حـزم الموضـوع. وظل السـؤال مطروحًـا حـتى اليـوم، تتـلاحق الإجابات من كل صوب. لم يظل مطروحًا فقط بل أخذ يحتل مركزًا مـحوريًا في كثير من العلوم الإنسـانيـة مـثل علم النفس، والفيـزيولوجيـا ، وعلم الاجـتمـا ع، والتـاريخ، والفلسفة. وخرج من نطاق الدراسات العلمية إلى ساحة الجماهير العريضة. مازال الناس حائرين أمام هذه الظاهرة التي تتحكم في كثير من نواحي الحياة.

في ١٣ ديسمبر سنة ٢٠١٢م نشرت جريدة الجارديان *The Guardian* البريطانية مقالاً تحت عنوان: "ما الحب؟ خمس نظريات حول أعظم شعور من بين المشاعر".

يقرر المقال أن أكثر الأسئلة التي طرحت على الباحث الإلكتروني جوجل في سنة ٢٠١٢م، هو "ما الحب؟". ويدل هذا أولاً على مـدى الاهتـمـام بموضـوعـه الذي يشـغل

البشر أكثر من غيره؛ ثانيًا عدم توافر إجابة شافية عليه. وفي محاولة لتجميع رد شامل على تساؤل القراء، طرحت الجارديان السؤال على خمسة أشخاص من مختلف الأهواء. ونشرت هذه الإجابات:

- جيم الخليلى Jim Al- Khalili الحب كيمياء عالم الفيزياء:

"من الناحية البيولوجية الحب حالة عصبية قوية مثل الجوع والعطش، ولكنه أطول ملازمة. نتحدث عن أن الحب أعمى، وأنه لاإرادي، بمعنى أننا لا يمكننا التحكم فيه. ولا غرابة في ذلك؛ إذ إن منشأ الحب كيميائي؛ فبينما الشهوة هي رغبة جنسية عابرة تنتج عن زيادة إفرازات كيماوية مثل التيستوستيرون والأوستروجين، إلا أنه في حالة الحب الحقيقي، أو ارتباط عاطفي طويل، يفرز المخ مجموعة كبيرة من العناصر الكيماوية، مثل الفيرونومات، والدوبامين، والنوريبيفرين، والسيروتونين، والأوكسيتوسين، والفازوبيريسين. أما من منطلق نظرية النشوء، فيمكن النظر إلى الحب على أنه غريزة بقاء – آلية طورناها لإعلاء العلاقات طويلة الأمد؛ لتحقيق الدفاع المشترك؛ لعناية الآباء بالأبناء، وتوطيد مشاعر الأمان والكفالة."

- فيليبا بيررى Philippa Perry الحب له تجليات مختلفة طبيبة نفسية:

"لم يجمع القدماء مختلف المشاعر التي نطلق عليها "الحب" في سلة واحدة، مثلما نفعل اليوم. كان لديهم تنويعات مختلفة:

- فيليا philia العلاقة الحميمة اللاجنسية التي تربط الأصدقاء، وأعضاء العائلة الواحدة، أو الرابط المتين الذي كان ينشأ بين الجنود وهم يحاربون جنبًا إلى جنب.

– لودوس ludus هو الودُّ الذي يتولد في المزاح والمغازلة.

– براجما pragma الحب الناضج الذي يتطور مع الزمن بين أزواج عاشوا معًا سنوات طويلة مارسوا فيها التآلف والتكاتف والالتزام والتناغم.

– أجابيه agape أكثر شمولاً، بعيدًا عن التفرد بل حب البشرية عامة.

– فيلوتييه philautia حب الذات، وهو ليس الأنانية، أو كما قال أرسطو، أوأي طبيب نفساني اليوم، لكي نعني بالآخرين لابد أن نبدأ بأنفسنا أولاً.

– إيروس eros الشبق والرغبة الجنسية. وسرعان ما يحرق نفسه إن لم يتحول إلى فيليا أو برجما.

الحب هو كل ما تقدم. قد يكون من العسير جمع كل هذه الأنواع مع شخص واحد؛ مما يبرز أهمية الأسرة والعشيرة."

– جوليان باجينى Julian Baggini الحب التزام عاطفى فليسوف:

"تتهرب الإجابة؛ لأن الحب ليس شيئًا واحدًا: حب الوالدين، الرفيق، الأولاد، الوطن، للجار، لله، إلى غير ذلك. كل له تنوعاته – أعمى، من طرف واحد، تراجيدي، ثابت، متقلب، متبادل، مضلل، مطلق. إلا أنه في أحسن أشكاله هو نوع من الالتزام العاطفي، نغذيه، ونطوره، رغم أنه يقتحم حياتنا لاإراديًا؛ ولذلك هو أكثر من مجرد شعور جارف. بدون التزام هو مجرد نزوة. وبدون الشغف يكون مجرد إخلاص. وبدون رعاية، أي حب – حتى أفضلها – يذبل ويموت".

- **جوجو موييس Jojo Moyes الحب محرك القصص العظيمة روائية رومانسية:**

"يتوقف معنى الحب على مكانك بالنسبة إليه، آمنًا فيه، يبدو عاديًا وضروريًا مثل الهواء الذي تعيش فيه، محرومًا منه، يمكن أن يصبح هاجسًا وسواسًا ملحًا، مضنيًا، مؤلمًا فعليًا. الحب هو محرك كل القصص العظيمة: ليس الحب الرومانسي فقط، بل حب الآباء للأبناء، للعائلة، للوطن. أكثر اللحظات إثارة هي التي تسبق الوصال: ما يفصلك عن الحب، العوائق التي تسد الطريق، يصبح الحب كل شيء في هذه اللحظات".

- **كاثرين وايبورن Catherine Wybourne: راهبة بندكتية الحب حر ولكن يغللنا:**

"ممارسة الحب أسهل من تعريفه، كفضيلة لاهوتية، نحب الله من خلالها فوق كل شيء آخر، ونحب جيراننا كأنفسنا من أجله، يبدو الحب نائيًا حتى نقابله متجسدًا في حياة الآخرين: في أفعال خيرة، الكرم وتضحية الذات. الحب هو الشيء الوحيد الذي لا يتسبب في ألم رغم أن ثمنه قد يكون باهظًا. إن المفارقة الكبرى في الحب أنه متاح بلا مقابل، إلا أنه يغللنا بقيود أوثق من الموت. لا يُباع ولا يُشترى، يناطح أي شيء. الحب هو أكبر نعم الحياة".

لا ينقطع الحديث عن الحب، هو ظاهرة تشغلنا جميعًا. وتزايد الالتفات له في العصر الحديث وأصبح تيارًا جارفًا. وكثرت الكتابات التي عنيت بموضوع الحب وتباينت، مع تنوع الباحثين في مختلف المجالات.

لماذا الاهتمام بالحب اليوم أكثر من ذي قبل؟

غابت رسالة طوق الحمامة، ولم يلتفت إليها منذ كتبت في سنة ١٠٢٨م، رغم أن الحديث عن الحب لم ينقطع في التراث العربي. وكثر الكُتَّاب الذين تناولوا الموضوع بعد ابن حزم، مثل أبي بكر السراج (توفي١١٠٦م) في مصارع العشاق، وابن أبي حجلة (توفي١٣٧٤م)

في ديوان الصبابة، وأبي الحسن إبراهيم البقاعي (توفي١٤٦٩م) في كتاب أسواق الأشواق في مصارع العشاق، وهذا نذير مما وصل إلينا عن الحب، وحاولنا تفهم الأسباب التي أدت إلى هذا الإهمال: منها، إن هذا الكتاب ما كان إلا نقطة صغيرة في محيط مؤلفات ابن حزم، الذي ذاع صيته بين الفقهاء على أنه رأس الظاهرية وأكبر المدافعين عنها، فوئدت رسالة الطوق وسط هذا التلاطم.

لم تصلنا سوى نسخة وحيدة من هذه المخطوطة الفريدة، ولكن ما إن اكتشفت في النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى احتفى بها القراء الغربيون، وانكبوا عليها قراءةً وترجمةً وشرحًا ودراسةً، كما دخل الطوق في إطار الثقافة العربية المعاصرة. ويكفي أن نضع عنوان هذه الرسالة "طوق الحمامة لابن حزم" باللغة العربية في باحث الإنترنت، جوجل لتظهر لنا ٦١,٢٠٠ إشارة له، وبالإنجليزية "Ibn Hazm, *The Dove's Neckring*" ١٩,٨٠٠ إشارة، وبالفرنسية "Ibn Hazm, *Le Collier du pigeon*" ٢٤,٢٠٠ إشارة، وبالأسبانية "Ibn Hazm, *El Collar de la paloma*" ١٣,٨٠٠ إشارة.

كيف تستقبل الثقافة المعاصرة كتابًا كتب منذ ألف سنة وتحتفي به كل هذه الحفاوة؟ لم تفقد رسالة طوق الحمامة رونقها بعد ألف سنة، بل اكتسبت شبابًا ودلالةً؛ إذ دخلت في إطار الفكر الإنساني في مرحلة اهتم فيها الباحثون بدراسة المشاعر. لم تكن المشاعر غائبة عن التأمل فيما مضى، وأخذ التعبير عنها مناحي متعددة مثل المعالجات الأدبية، فاشتهر منذ العصور القديمة "غضب أخيل" في افتتاحية الإلياذة، وكان العرب كثيرًا ما يطرحون السؤال حول المشاعر، مثل "ما الشجاعة؟"، أو "ما

الخوف وما أدراك ما الخوف؟" وفي المقابل ما الشجاعة ؟ أو ما الكرم؟ إلى غير ذلك من الأسئلة.

لم يكن تأمل المشاعر غائبًا عن المفكرين والفلاسفة والأطباء في العصور السابقة، لكنه لم ينفصل عن الكتابات التي كانت تعالج موضوعات عامة مثل الفلسفة، أو اللاهوت، أو الأخلاق، فمن الطبيعي أن يفكر الفلاسفة والمناطقة والأطباء في الظواهر الشعورية التي تمتلئ بها حياة البشر، وتمثل دافعًا قويًا للسلوك البشري، إلا أن ما استجد هو استقلال هذه الظاهرة ودراستها دراسة مستفيضة مستقلة، ولكنها في الوقت نفسه تتشابك في المقاربة مع مداخل التفكير الأخرى.

ولذلك سلك الطوق طريقه إلى هذا المجال الواسع. كان ابن حزم بارعًا حقًا في وصف علامات الحب وأنواعه (الحب بالوصف، الحب من نظرة واحدة، الحب مع المطاولة)، كما وصف مراحل الحب (الوصل، السلو، الموت)، كان في كل فصل من هذه الفصول يقارن ويفاضل بينها، ويعبر عن رأيه فيها.

ونجد في أحدث ما كتب عن الحب أوجه شبه كثيرة مع الطوق، يؤيد جيزون براون ما يقوله ابن حزم:

> One can fall in love quickly, at first sight as we say in English, in coup de foudre (struck by lightning) in French, or love can grow slowly like a friendship that becomes romantic. The sexual can be a poweful bond or it can pull a couple apart. There are loves and longings that are stronger for being unconsummated. A couple can meet at a bar, a blind date, or on the internet. There is the wanting to fall in love, the fear of love or dependency, thoughts of past loves, inhibitions, biases, pedispositions, loneliness, commitments to others, treasured memories, and painful disappointments."(1)

(1) Jason W.Brown,, *Love and Other Emotions*, London, Karnac Books, 2012.

> يمكن أن يقع الحب سريعًا، من أول نظرة، أو كما يقال بالفرنسية بالضربة الصاعقة coup de foudre. كما يمكن أن ينمو الحب بطيئًا، مثل صداقة تتحول تحولاً رومانسيًا. يمكن أن تكون الجاذبية الجنسية رابطًا قويًا، كما تستطيع أن تفرق بين الأحبة. هناك أنواع من الحب ومن الأشواق التي تقوى مع الحرمان؛ يحدث بمقابلة في بار، أو في مقابلة دون سابق معرفة، أو من خلال الإنترنت. وتوجد الرغبة في الحب، الخوف من الحب ومن الارتباط، التفكير في حب سابق، الموانع والتحديات، الميول، الإحساس بالوحدة، الالتزام تجاه الآخرين، الذكريات العزيزة، خيبة الرجاء.

يأتي كل باب من أبواب الطوق وبها ملاحظات تتواءم مع كتاب بروان. يختلف بروان عن ابن حزم في تعريف الحب، رغم أنه يتفق معه في وصف أعراضه وأنواعه. يأتي كتاب بروان في إطار البحث العلمي حول المشاعر. وعندما أراد أن يعرف الحب وضعه في إطار نظرية المشاعر.

يختلف بروان بكل تأكيد عن ابن حزم، هو أستاذ متخصص في طب الأعصاب، وعلم النفس العصبي neurosphychology. عمل في المركز الطبي لجامعة نيويورك، وله أكثر من عشرة كتب حول السلوكيات العصبية behavioural neurology، والأمراض العصبية التي تصيب المخ مثل الحبسة (فقدان القدرة على الكلام aphasia)، وعلاقة التفكير بالجسد. يقدم بروان كتابه على أنه رسالة مطولة عن نظرية المشاعر، مع وضع الحب في المركز كنموذج تتجمع فيه الظاهرة النفسية للإحساس: الدافع، والرغبة، والاعتقاد، والتقييم. نبعت نظرية المشاعر من دراسة الحالات المرضية في علم النفس، ثم طبقت بعد ذلك على جملة موضوعات في علم النفس الطبيعي، وفلسفة الذهن. يضع بروان كثيرًا من التحذيرات في بداية كتابه، يقول إنه من الأمانة القول إننا لم نصل

حتى الآن إلى نظرية شاملة تتناول بطريقة مسؤولة ومتعمقة أنوا ع المشاعر ومصادرها وعلاقتها بنشاط المخ. نجد بكل تاكيد مؤلفات كثيرة حول الموضوع، مؤلفات أدبية وعلمية وبصفة خاصة حول الكمياء والفسيولوجيا التي تتحكم في المزاج. كما نجد دراسات في التطور النشوئي للمشاعر عند القردة العليا والإنسان. ومازالت بعض المشاكل موضع بحث، مثل تحول الرغبات اللاإرادية إلى رغبات إرادية.

ويطرح براون مجموعة من التساؤلات يحاول الإجابة عليها في كتابه:

١ – ما طبيعة المشاعر؟

٢ – ما علاقة المشاعر بالأفكار؟

٣ – هل تولد الأفكار المشاعر؟ أم أن المشاعر هي التي تولد الأفكار؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف؟

٤ – هل الأحاسيس والأفكار– المشاعر والمفاهيم– جزء من نفس المركّب ؟

٥ – كيف ترتبط الأحاسيس البدائية بالمشاعر المركبة؟

٦ – كيف تترجم الاختلافات في قوة المشاعر إلى تغير كيفي، أو بمعنى أخر ما العلاقة بين الكيف والكم؟

٧ – ما العلا قة بين الدافع الغريزي للرغبة والظواهر المعرفية؟ كيف ترتبط دوافع الجوع والجنس بالرغبة والأفكار ؟

٨ – ما الدور الذي يلعبه التحكم أو العقل في المشاعر؟

٩ – هل القصد يختلف عن الشعور أم أنه تعبير عنه؟

١٠ – هل الأمزجة العفوية non –intentional تتطور إلى مشاعر مستهدفة أم العكس؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف؟

١١ – ما علاقة المشاعر – أو نظرية المشاعر– بالعمليات الدماغية؟

لم يحاول الإجابة علي هذه الأسئلة مكتفيًا بطرحها. يقول بروان إن كتابه هذا هو مقاربة الحب والمشاعر الأخرى بطريقة جديدة تربطها بالاعتقادات، والقيمة والآليات المخية، والمفاهيم النشوئية، ومن هذا المنطلق يمكن إثبات جدة النظرية وتناغمها بالإضافة إلى قدرتها على الشرح والتفسير. ومن أهم ما ينبه إليه أن التخمين الفلسفي، أو المدخل العلمي في دراسة النفس البشرية يتجه نحو تحليل عقلي للمشاعر رغم أن ذلك قد يبعد الباحث عن الفهم الصحيح لهذه الظواهر.

عندما نسأل ما الحب؟ نحار، من أين نبدأ؟ لا يصدق البعض أن هناك شيئًا اسمه الحب، ويعتقد آخرون أنه الشيء الوحيد الذي تستأهل الحياة من أجله.

بالإضافة إلي الأهمية التي اكتسبها الطوق؛ لأنه يخاطب جانبًا أصبح في صدارة البحث المعاصر، فإنه عالج موضوعه بطريقة "عصرية"، أي اعتمد المراقبة والملاحظة، فتوصل إلى نتائج دقيقة، فيها من الحدس ما يرفعها إلى المستوى العلمي، كما أنه وضع نفسه تحت مجهر عقله الفذ، وذكائه الخارق، فبلغ مكاشفة وتحليل نفسي سبق بهما عصره، واستطاع أن يقنع القارئ الحديث بما يقدمه من فروض.

عندما وضعنا ابن حزم في الميزان أمام أندرياس كابيللانوس، أو دانتي، أو خوان رويث، أو ستندال، رجحت كفته؛ إذ قدم نظرة موضوعية محايدة لدراسة الظاهرة؛ مما يتفق مع ما تشطرته الدراسات العلمية المعاصرة.

صدر في فرنسا، في الآونة الأخيرة، عدد لا بأس به من الدراسات عن الحب، وربما أثار كتاب لوك فيري جدلاً أكثر من غيره، وقد أعطاه عنوانًا فرعيًا: عن الحب: فلسفة للقرن الحادي والعشرين، *De l'Amour: Une philosophie pour le 21e siècle*. هو يرى أن القرن الحادي والعشرين شهد ثورة من نوع جديد هي ثورة الحب. ويأنف النظر إلى الحب كواحد من المشاعر مثله مثل غيره: الخوف أو الغضب أو الغيرة أو

النقمة؛ إذ يزيد الحب عنها في أنه يولد دلالة جديدة لمعنى الحياة الطيبة La bonne vie، في ظل خلو الساحة من السلطات التي كانت تنظم حياتنا من قبل، مثل سلطة الدين، السلطة التقليدية للأسرة، القيم الأخلاقية البرجوازية؛ فجاء الحب ليدشن عهداً جديداً في تاريخ الفكر والمجتمع. ويزيد فيري توضيحًا لفكرته أن الحب قديم قدم البشرية، وأنه كان دائمًا مزدوج الطبيعة؛ لأن ضده – الكراهية – كان يلازمه دائمًا،؛ إذ إن بزوغ الحب في العائلة الحديثة – أي التحول من الزيجات المدبرة (أو زواج العقل) إلى زواج الاختيار الحر الذي يقوم على الحب، غيّر المعطيات، لا في حياتنا الخاصة فحسب، ولكنه أربك الفن والسياسة اللذين تبدل حالهما، لانعكاس التغيرات التي تحدث في الحياة الخاصة على المجال العام. ما يبحث عنه لوك فيري في هذا الكتاب، وغيره، هو البحث الفلسفي في السعي وراء ما يسميه "الحياة الطيبة" "La bonne vie". أصبح دور الفلسفة عنده هو الاستقصاء عنها، عن الحكمة، عن الروحانية العلمانية، بعيداً عن الله والإيمان. يرى أن الإنسان اجتاز هذه العتبة ودخل عهداً جديداً في السعي عن السعادة، من خلال ما أطلق عليه "ثورة الحب" التي صاحبت الانتقال من الزواج المدبر والبنية العائلية التقليدية إلى زواج الحب le mariage d'amour الذي تأسست عليه الأسرة، حاليًا، في العالم الغربي. يبني لوك فيري دراسته لثورة الحب هذه، على دراسات المؤرخين الجدد عن مواقف الناس تجاه أمور الحياة اليومية؛ مثل دراسات فيليب أريه (١٩١٤–١٩٨٤) Philippe Arié عن الأسرة والطفولة والموت. يرى لوك فيرى أن هذا التحول عن القيم التقليدية لبناء الأسرة إلى بنائها على الحب–الشغف l'amour passion محفوف بالمخاطر؛ لأن هذا الحب لا يدوم أكثر من بضع سنوات، ثم ينطفئ (ويقول إنه هو نفسه تزوج ثلاث مرات)، وأن ٦٠ ٪ من الزيجات تنتهي بالطلاق. وينطلق في مناقشة مبادئ الماضي التي لم تعد كافية في حياتنا الحديثة، بل أصبحت عديمة الجدوى والمعنى! وأننا نعيش عصر التفكيكية، وأن هذه المرحلة حررت الإنسان المعاصر من القوالب الجامدة التي كانت تشكل التفكير في أنماط الحياة الخاصة، ومنحته حرية الاختيار. يفصّل فيري بعد ذلك في مناقشة الحب من الناحية التحليلية

والتاريخية والفلسفية، إلا أنه لا يضيف جديداً. ويتعثر في محاولة بناء سلم القيم التي تحرر الفرد من نير الدين والمبادئ الفلسفية القديمة، وتقيم نظاماً من الإنسية humanis-me الجديدة. تتلخص الفلسفة عند فيري إلى نوع من الحديث حول البحث عن نماذج من البنى الأخلاقية الحديثة يستطيع الإنسان من خلالها أن يحقق "ذاته" accomp l'accomplissement de soi! ويبدو أن لوك فيري مازال يعيش أحلام ثورة الشباب سنة ١٩٦٨، عندما كان مراهقًا، وأطلقوا صيحتهم : "مارسوا الحب لا الحرب" ،make love "not war. لا يشير لوك فيري إلى هذه الثورة في كتابه، وهي الثورة التي هزت كيان العالم الغربي، ورفع فيها الشباب لواء الحب عاليًا. ورغم أن هذه الثورة قامت ضد حرب فيتنام وصعود الرأسمالية المتوحشة، فإن الشباب كان يبحث فيها عن الحرية المطلقة، وعلى رأسها حرية الجنس. وقامت حركة الهيبيز على قائمين: الحرية والحب؛ لا الحب الجنسي فقط، ولكن حب الناس بعضهم بعضاً، ولا خلاف على أهمية ثورة الحب. ألا أنه من الصعوبة بمكان إقامة بناء متكامل من القيم الأخلاقية تسود حياة البشر أفراداً وجماعاتٍ، على أساس الحب وحده .

في مقابل ذلك نرى الحب عند ابن حزم حبًا روحيًا يسمو بالمحب ويرقق الخلق، يعلي من القيم الأخلاقية والعفة وصيانة النفس من التهلكة. كان ابن حزم فقيهًا من كبار فقهاء الإسلام، ناسكًا يؤمن بالروحانية، ويضع العقل نبراسًا يضيء الطريق، فوضع الوفاء على قمة سلم القيم :

"ومن حميد الغرائز، وكريم الشيم، وفاضل الأخلاق في الحب- وغيره- الوفاء. وإنه لمن أقوى الدلائل، وأوضح البراهين على طيب الأصل، وصرف العنصر، وهو يتفاضل بالتفاضل اللازم للمخلوقات..."

رسالة طوق الحمامة كتاب يجمع بين وصف ظاهرة الحب وصفًا يتفق مع مفاهيمنا الحديثة، عميقًا، متفننا في ظواهره، وأنواعه، وصفاته وأمراضه، ولكنه في الوقت نفسه كان قوتًا للقلوب الذكية. هل الإنسان على هذه الأرض لا همٌ له إلا البحث

عن إشباع الشهوة والاستمتاع بمظاهر الحياة المادية، أم أنه في رحلة يشعر فيها بالإخاء نحو الغير، بالشفقة نحو المحروم، بالالتزام نحو الضعيف؟! يتحلى ابن حزم بالأخلاق السامية، ويقول في الفصل عن الوفاء:

> لقد منحني الله- عز وجل- من الوفاء لكل من يمت إلي بلقية واحدة، ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثته ساعة، حظا أنا له شاكر وحامد، ومنه مستمد ومستزيد، وما شيء أثقل علي من الغدر؛ ولعمري ما سمحتْ نفسي قط في الفكرة في إضرار من بيني وبينه أقل ذمام، وإن عظمت جريرتُه، وكثرت إلي ذنوبه، ولقد دهمني من هذا غير قليل؛ فما جزيت على السوء إلا بالحُسنى، والحمد لله على ذلك كثيراً.

فالحب عند ابن حزم – وكذلك عند جيزون بروان – ليس الحب الجنسي فقط بين رجل وامرأة، ولكنه كل هذه المشاعر التي تغلف العلاقات الإنسانية بالرحمة، والحنان، والإحسان، والشفقة، والعطف، والحنو.

فتنني ابن حزم منذ اللحظة الأولى التي قرأت فيها الطوق في السبعينيات، لم يفقد قيمته عندما عدت إليه بعد كل هذه السنين، وقد تراكمت في نفسي خبرة الأيام والليالي. ومن الغريب أن تجارب الحياة التي صقلت قلبي وعقلي، ومكابدة البحث العلمي الذي أضناني في كثير من الأحايين ما زادني إلا تقديراً وإعجاباً لهذا الكتاب الفريد، وحبًا لهذه اللغة العربية الفصيحة الجميلة الأنيقة التي برع فيها ابن حزم في هذه الرسالة.

الببليوجرافيا العربية

المصادر والمراجع العربية :

١-المصادر العربية التراثية:

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، طوق الحمامة في الألفة والألاف (نسخة مزدوجة اللغة عربي/ فرنسي) , نشر Léon Bercher , ١٩٤٩.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، دمشق ١٣٤٩هـ، ١٩٣٠م.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألاف، تحقيق عبد الحق التركماني ، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٢.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، (ضمن رسائل ابن حزم)، تحقيق إحسان عباس ١٩٨٠.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عباس بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٧.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي،طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق الطاهر أحمد مكي القاهرة، دار المعارف ١٩٧٧. دار الهلال ، ١٩٩٤ (ط.٢ مزيدة، منقحة).

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق لجنة من الأدباء والمحققين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.

ابن حزم الأنلسي، أبو محمد علي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق حسن كامل الصيرفي وابراهيم الإبياري، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.

٢-المراجع العربية التراثية :

أبو حيان التوحيدي ،علي بن محمد بن العباس، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، القاهرة، ١٩٣٩.

ابن بسام، أبوالحسن علي بن بسّام التغلبي الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة.

ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك الأندلسي، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة، مكتبة الخانجي ١٩٥٥.

ابن تغري بردي، يوسف أبو المحاسن جمال الدين، النجوم الزاهرة من ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، وزارة الإرشاد القومي، د.ت.

ابن حزم الأندلسي ،أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل ،محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ، الرياض، مكتبة عكاظ، ١٩٨١.

ابن حزم الأندلسي ،أبو محمد علي، التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧، ج.٤.

ابن حزم الأندلسي ،أبو محمد علي، الرد على ابن النغريلة اليهودي ، تحقيق أحسان عباس، القاهرة ، دار العروبة ، ١٩٦٠.

ابن حزم الأندلسي ،أبو محمد علي، جوامع السيرة ، تحقيق إحسان عباس و ناصر الدين الأسد ، القاهرة ، دار المعارف، ١٩٥٦.

ابن حزم الأندلسي،أبو محمد علي، جمهرة أنساب العرب،تحقيق لجنة من العلماء بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ابن حزم الأندلسي،أبو محمد علي، حجة الوداع ، تحقيق أبو صهيب الكرمي ، الرياض ، بيت الأفكار الدولية والتوزيع، ١٩٩٨.

ابن حزم الأندلسي،أبو محمد علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر وإحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة ،د.ت.

ابن حزم الأندلسي،أبو محمد علي، رسائل، تحقيق إحسان عباس، بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠-١٩٨٣.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد، كتاب صورة الأرض المعروف ب المسالك والممالك ، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٢٨.

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي، المقتبس من أنباء لأهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٣.

ابن خاقان، أبو النصر الفتح، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق حسين يوسف خربوش، القاهرة، مكتبة المنار ١٩٨٩.

ابن خاقان، الفتح بن محمد بن عبيد الله، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس ، تحقيق محمد علي شوابكة ،بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٧.١٩٨٣.

ابن خير الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة، فهرسة ابن خير ، تحقيق محمد فؤاد منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة بيروت، دار الكتب العلمية. ١٩٨٣.

ابن عذاري المراكشي، أبو العباس أحمد بن محمد، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق ليفي بروفنسال، ليدن، بيريل، ١٩٥١.

ابن صاعد، أبو قاسم صاعد بن أحمد، طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو . بيروت، ١٩١٢.

الإدريسي، أبو محمد عبد الله بن محمد، صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق، ليدن، بريل، ١٨٦٣.

الحميري ،ابو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد معروف وولده محمد، تونس، دار الغرب الإسلامي ، ٢٠٠٨.

الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعاطر، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨.

الذهبي ،أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تذكرة الحفاظ، بيروت، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٨.

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء المعروف بتاريخ الحكماء. تحقيق ابراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

المراكشي، محي الدين ابو محمد عبد الواحد بن علي التميمي،المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ليدن، بيرل، ١٨٨١.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق أحمد داغر، قم، دار الهجرة، ١٩٨٨.

المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٩٠.

النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد ابن الحسن، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا المعروف ب تاريخ قضاة الأندلس ،لجنة تحقيق إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.

مسكويه ،أحمد بن يعقوب، أبو علي، كتاب تهذيب الأخلاق، القاهرة ،مكتبة الثقافة الدينية ، د.ت.

ياقوت الحموي، ،شهاب الدين أبو عبد الله، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف ب معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس ، بيروت، دار الغرب الإسلامي،١٩٩٣.

٢-المراجع العربية الحديثة :

أبو زهرة، محمد، ابن حزم : حياته وعصره وآراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي ، ١٩٥٤.

أمين، أحمد، ظهر الإسلام، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٩.

ابراهيم، زكريا، ابن حزم الأندلسي، القاهرة، دار التأليف والنشر، ١٩٦٦.

الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (١): تكوين العقل العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.٣، ١٩٨٨.

الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (٢) : بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.١، ١٩٨٦.

الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (٣) : العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.١، ١٩٩٠.
الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (٤) : العقل الأخلاقي العربي، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.١، ٢٠٠٠.
الجواري، أحمد عبد الستار، الحب العذري : نشأته وتطوره ، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٤٧.
الحاجري، طه، ابن حزم صورة أندلسية ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، د.ت.
الركابي، جودت، في الأدب الأندلسي، دار المعارف، ١٩٦٠.
الشاروني، يوسف، دراسات في الحب، القاهرة، كتاب الهلال ١٨٥ ، ١٩٦٦.
الفرجاني، نبيل، المظاهر الجمالية عند ظرفاء العرب من الحجاز إلى بغداد، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٥.
حسين، طه، ألوان ، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٨.
سالم ، السيد عبد العزيز ، تاريخ المسلمين في الأندلس من الفتح العربي إلى سقوط الخلافة في قرطبة، بيروت، دار المعارف، ١٩٦٣
ضيف، شوقي، الترجمة الشخصية، القاهرة، دار المعارف، د.ت.
عباس، إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٠
عباسة، محمد، الموشحات والأزجال وأثرها في شعر التروبادور، مستغانم، الجزائر، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢
عباسة، محمد، "الحروب الصليبية و نزعة الحب الكورتوازي" مجلة "إنسانيات"، العدد 9،،وهران، الجزائر، مركز البحث في الأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية، ١٩٩٩.
عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧.
عنان، محمد عبد الله، تراجم إسلامية : شرقية وأندلسية ، القاهرة ، مكتبة الخانجي، ١٩٧٠.
عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس ، القاهرة ، مكتبة الخانجي، ط.٣، ١٩٦٠.
غنيمي هلال، محمد، الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٠.
غنيمي هلال، محمد، الأدب المقارن، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٢.
قاسم، محمود، الخيال في مذهب ابن عربي، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٦٩ .
لؤلؤة، عبد الواحد، دور العرب في تطور الشعر الأوروبي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٣.
مكي ، الطاهر أحمد، دراسات عن ابن حزم وكتابه "طوق الحمامة" ، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧.

هيكل، أحمد، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠

٤-المراجع الأجنبية المترجمة إلى العربية :

بالينثيا، أنخل جونزاليث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥.

بدوي، عبد الرحمن،(مترجم)، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٤٦.

لوبيث بارانت،لوثي، أثر الثقافة العربية في الأدب الأسباني من خوان رويث إلى خوان جويتيصولو، ترجمة وتقديم حامد أبو أحمد وعلى عبدالرؤوف اليمبي، مراجعة أحمد ابراهيم الشعراوي، الرياض، مؤسسة اليمامة الصحافية، ١٩٩٨.

٥-مواقع في الانترنت :

المذهب الظاهري
http://www.zahereyah.com/vb/showthread.php?t=83

قواميس السير والتراجم الإسلامية من القرن التاسع حتى القرن العاشر
http://sjoseph.ucdavis.edu/ewic/ewic-arabic-translation/all-files/islamicbio_9to10.pdf

مكتبة ابن حزم مجموعة كتب له وعنه
http://www.khaldia-library.com/2012/09/384-456.html#.UwulJF7ltgY

٦-الكتب العربية التراثية حول موضوع الحب وفق الترتيب الزمني: قبل ابن حزم وبعده :

١-الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب (المتوفى ٢٥٥ هـ) رسالة في العشق والنساء في رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون مكتبة الخانجي، القاهرة،١٩٦٤.

٢-ابن داوود الأصفهاني، أبوبكرمحمد بن داود بن علي، (المتوفى ٢٩٧هـ)، كتاب الزهرة، تحقيق لويس نيكل البوهيمي وابراهيم عبد الفتاح طوقان، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين ١٩٣٢.

٣-الرازي، أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا، (المتوفى ٣٢٠هـ)، الطب الروحاني :الفصل الخامس في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد ابن السيوفي زغلول، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٦.

٤-الخرائطي، ابو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاكر. (المتوفى ٣٢٥ هـ) ، اعتلال القلوب ،تحقيق، حمدي الدمرداش، مكة المكرمة-الرياض، نزار مصطفى الباز، ط.٢، ٢٠٠٠.

٥-الوشاء، أبو الطيب محمد بن اسحاق، (المتوفى ٣٢٥هـ)، كتاب الموشى، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٩٥٣.

٦-المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، (المتوفى ٣٤٣ هـ) مروج الذهب، تحقيق أحمد داغر، قم، دار الهجرة، ١٩٨٨.

٧-إخوان الصفا، (حوالي ٣٦٠هـ)، رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا: رسالة في ماهية العشق، تحقيق بطرس بستاني، بيروت دار صادر، ١٩٥٧.

٨-أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس البغدادي، (المتوفى٣٧٥هـ)، كتاب الإمتاع والمؤانسة، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣.

٩-النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب (المتوفى ٤٠٦ هـ)، عقلاء المجانين ،دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١ ١٩٨٥.

١٠-الديلمي، أبو الحسن علي بن محمد، (المتوفى ٤٢٨ هـ) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق جوزيف نورمنت بل و حسن محمود عبداللطيف، بيروت، دار الكتاب اللبنان، ٢٠٠٧.

١١-ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (المتوفى ٤٢٨ هـ)، رسالة في العشق ، شرح وتحقيق حسين الصديق وراوية جاموس، دمشق، دار الفكر، د.ت.

١٢-ابن حزم الأ ندلسي (المتوفى٤٥٦ هـ)، طوق الحمامة في الألف والألاف، تحقيق وترجمة ليون بيرشيه ١٩٤٩.

١٣-السرّاج، أبو بكر جعفر بن أحمد (المتوفى٥٠٠ هـ)، مصارع العشاق ، بيروت، دار صادر ٢٠٠٦.

١٤-الغزالي، أبو حامد، (المتوفى سنة ٥٠٦ هـ)، ميزان العمل وإحياء علوم الدين، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة، دار المعارف،١٩٦٤.

١٥-ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري (المتوفى ٥٤٦ هـ)، كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، بيروت، دار صادر، ١٩٥٩.
١٦-الحصري ، أبي إسحاق ابراهيم بن علي بن تميم القيرواني (المتوفى ٤٥٣هـ)، المصون في سر الهوى المكنون، تحقيق النبوي عبد الواحد شعلان، بيروت، دار البستاني للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
١٧-ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد(المتوفى٥٩٧ هـ)، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد ومحمد الغزالي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢.
١٨-الكسائي، أحمد بن سليمان بن حميد، (المتوفى ٦٠٨ هـ)، روضة العاشق ونزهة الوامق، مخطوطة بتاريخ ١٠٠٥ هـ – ١٦٢٥ م بمكتبة أحمد الثالث، بتركيا.
١٩-الحلبي، شهاب الدين محمود بن فهد، (المتوفى ٧١٩ هـ)، كتاب منازل الأحباب ومنازه الألباب، تحقيق محمد الديباجي، بيروت دار صادر للطباعة والنشر، ط.١، ٢٠٠٠.
٢٠--ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز(المتوفى ٧٥١هـ)، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق محمد عزيز شمس، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ٢٠٠٨.
٢١-مغلطاي بن قليج، أبو عبد الله، علاء الدين (المتوفى ٧٦٢ هـ)، الواضح المبين فيمن استشهد من المحبين، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧.
٢٢--ابن أبي حجلة المغربي، شهاب الدين أحمد، (المتوفى ٧٧٦هـ)، ديوان الصبابة، تحقيق محمد زغلول سلام، بيروت، منشأة المعارف، ١٩٩٨.
٢٣-لسان الدين ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله، (المتوفى ٧٧٦ هـ)، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر محمد عطا، بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
٢٤-البقاعي ، أبو الحسن ابراهيم ،(المتوفى ٨٧٤ هـ) ، كتاب أسواق الأشواق من مصارع العشاق ، تحقيق إدريس محمد علي ومحمد خالد إسطنبولي، بيروت، دار البشائر الإسلامية ط.٣، ٢٠٠٢.
٢٥-الأنطاكي، داوود بن عمر، (المتوفى سنة ١٠٠٨هـ) ، تزيين الأسواق في أخبار العشاق، تحقيق محمد التونجي، بيروت ، عالم الكتب، ١٩٩٣
٢٦-الكرمي،مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد، (المتوفى ١٠٣٣هـ)، منية المحبين في بغية المشتاقين ، مخطوطة لم تنشر.
٢٧- رسالة مجهولة المؤلف من أواخر القرن السابع الهجري، أنس العاشق في رياض الحب الوامق. مخطوطة بلينجراد.

Bibliographie

1- Ibn Hazm, *Tauq-al-hamama* et la poésie Andalouse:

Al-Samarrai, Qasim، "New Remarks on the Text of Ibn Ḥazm's "Ṭawq al-Ḥamāma"،*Arabica*, T. 30, Fasc. 1, pp. 57-72،Feb., 1983.

Arié, Rachel ,"Ibn Hazm et l'amour courtois", *Revue de l'Occident Mususlman et de la Méditerranée*, No 40. pp.75-89, 1985.

Arnaldez, R., *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, I. Vrin , 1956.

Asin Palacios. M.(trad.), *Les caractères y las conductas. Tratado de moral practica por Ibn Hazam de Cordoba*, Madrid, 1916.

Beissel, Daniela, "Abbās b. al-Aḥnaf, the Courtly Poet", *Journal of Arabic Literature*, Vol. 24, No. 1, pp. 1-10, Mar.1993.

Ben Slama, Raja, " Les Sphères divisées: D'Aristophane à Ibn Hazm", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*, Vol.19, pp. 39-51, 2002.

Bercher, L.," A propos du texte du *Tawq al-Hamama* d'Ibn Hazm", in *Mélanges W.Marçais*, pp.29-36, 1950.

Bergé. Marc ," Une anthologie sur l'amitié d'Abu Hayyan At-Tawhidi.", *Bulletin d'études orientales*, T. 16. pp. 15-60.1958-1960.

Bonmariage. Cécile, "De l'Amitié et des frères: L'Epître 45 des Rasa'il Ikhwan Al-Safa," Présentation et traduction annotée, *Bulletin d'études orientales*, T. 58, pp. 315-350, 2008-2009.

Burnett, Charles S. F., *The Arabic Role in Medieval Literary History* by María Rosa Menocal". *Hispanic Review*, Vol. 57, No. 3,pp. 359-361, Summer. 1989.

Chak, Farhan Mujahid. "La Convivencia: The Spirit of Co-existence in Islam", *Islamic Studies*, Vol. 48, No. 4, pp. 567-590,Winter 2009.

Dozy, R., *Histoires de Musulmans d'Espagne juqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, Leiden, Brill, 1932.

Enderwitz , Susanne ‹"Du Fatā au Ẓarīf, ou comment on se distingue?", *Arabica*, T. 36, Fasc. 2‹pp. 125-142‹ Jul., 1989.

Ferrando, Ignacio ," *Hispano-Arabic Literature and the Early Provençal Lyrics* by J. A. Abu-Haidar", Review , *Journal of Arabic Literature*, Vol. 33, No. 1, pp. 65-68, 2002.

Friedman, Lionel J.,"*The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*, (Middle Ages series.) by Maria Rosa Menocal", Review, *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 23, No. 2, pp. 268-269,December 1989.

Ghazi, M.," Evolution de la sensibilité Andalouse du califat Umayyad aux Reyes de Taifas", in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, T.II, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962.

Giffen, Lois Anita, *The Theory of Profane Love Among the Arabs :The Development of the Genre* ,New York, New York University Press, 1971.

Ghazi‹, Mhammed Ferid "Un groupe social: "Les Raffinés" (Ẓurafā)"‹*Studia Islamica*, No. 11, pp. 39-71‹1959

Gutas, Dimitri,"Plato's "*Symposium*" in the Arabic Tradition.",*Oriens*, Vol. 31, pp. 36-60,1988.

Guzmán, Roberto Marín ,"Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España musulmana. Estudio y clasificación.", *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 39, No. 3 (125), pp. 513-572,Sep. - Dec., 2004.

Hamori, Andreas *The Arabic Role in Medieval Literary History* by Maria Rosa Menocal. *Religion & Literature*, Vol. 20, No. 1, The Literature of Islam (Spring, 1988), pp. 163-167

Hitchcock, Richard ,"The Fate of the Kharjas: A Survey of Recent Publications", *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 12, No. 2 pp. 172-190,1985.

Ibn Hazm el-Andalusi, *A Book Containing the Risala Known as the Dove's Neckring about Love and Lovers,* English translation by A.R.Nykl, Paris, Paul Geuthner, 1931.

Ibn Hazm el-Andalusi, Abu Said Ali b.Ahmad b. Said, *Tawq al-Hamama fi'l-ulfa wa 'l-Ullaf.* Ed. D.K. Petrof, Leiden, E.J.Brill, 1914.

Ibn Hazm el-Andalusi, *De Ring Van de Duif :Over Minnaars en Liefde* , Taduction en Hollandais paf Tr.Kruk & Witkam, Amsterdam ,Meulenhoff,1977

Ibn Hazm el-Andalusi, *El Collar de la Paloma,* Translation in Spanish by Emilio Garcia Gomez, Madrid, La Sociedad de Estudios et Publicaciones, 1952.

Ibn Hazm el-Andalusi, *Halsband über die Liebe und die Liebenden,* Transaltion in German by Max Weisweiler, Leiden, E.J.Brill, 1944.

Ibn Hazm el-Andalusi, *Il Collare della Colomba, sull 'amore e gli amanti,* Translation in Italian by Francesco Gabrielli, Bari, Guiseppi Laterza e Figli, 1949.

Ibn Hazm el-Andalusi, *Le Collier de la colombe ou De l'amour et des amants,* Traduction en Français par Gabriel Martinez-Gros, Paris, Editions Actes Sud, 2009.

Ibn Hazm el-Andalusi, *Le Collier du pigeon,* Edition bilingue, traduction française de Leon Berche, Alger, Editions Carbonel, 1949.

Ibn Hazm el-Andalusi, *Ozerele golubki* , Tranlation in Russain by A.Salie, Moscow and Leningrad, 1933.

Ibn Hazm el-Andalusi, *Tauk- el- hamama,* publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de Leide, avec une introduction par D.K.Pétrof , Memoires de la Faculté des Lettres de l'Université Impériale de St Petersbourg, vol.119, St.Petersbourg-Leide, p.X,1914.http://www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Ibn Hazm-1914-Tawq/IbnHazm-1914-Tawq-A-000-000-intro-00-29.pdf

Ibn Hazm el-Andalusi, *The Dove's neckring* (Translation of *Tawq al-Hamam* of Ibn Hazm), Macon , Protat Btothers, 1931.

Ibn Hazm el-Andalusi, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and the Practice of Arab Love,* Translation in English by A.J.Arberry, London, Luzac, 1933.

Immamudin, S.M., *Some Aspects of the socio-economic and cultural history of Muslim Spain,* Leiden, Brill, 1952.

Jonathan Ray, "Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval "Convivencia"", *Jewish Social Studies,* New Series, Vol. 11, No. 2, pp. 1-18, Winter, 2005.

Khan, Ruqayya Yasmine‹"On the Significance of Secrecy in the Medieval Arabic Romances"‹*Journal of Arabic Literature,* Vol. 31, No. 3‹ pp. 238-253‹2000.

Lajamai, Abdelilah, *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'Islam,*Leiden. Brill, 2003.

Lévi-Provençal, E. ' " *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el amor y los amantes* de Ibn Ḥazm de Córdoba by Emilio García Gómez", review, *Arabica,* T. 1, Fasc. 1 pp. 96-99. Jan., 1954,

Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne Musulmane,* en trois volumes, Paris, G.P.Maisonneuve,1950

Levi-Provençal, E., ,"En relisant le *Collier de la Colombe", Al-Andalus,*vol.xv, fasc.2, pp.335-375, 1950.

Lévi-Provençal, E., *L'Espagne Musulmane au Xe siècle,* Paris, Larose, 1932.

Lévi-Provençal, E., *La Civilisation arabe en Espagne,* Paris, Larose, 1932.

Lévi-Provençal, E., *Séville Musulmane au début du XIIe siècle: Le Traité d'Ibn Abdun.*(traduit avec une introduction et des notes). Collection "Islam d'hier et d'aujourd'hui " .Vo.II, Paris.G.P.Maisonneuve, 1947.

Lombès Fuentes, Joaquim,"La beauté objective chez Ibn Hazm", in *Cahiers de civilisation Médiévale,* VIIe année, No2, Avril-Juin, 1964.

Lombès Fuentes, J., "La estetica de la naturaleza en Ibn Hazm", in *Revista del Instituto des estudios islamicos en Madrid,* Volumen XIV, 1967-68.

Marçais, W., "Observations sur le texte de *Tawq al-Hamama* d'Ibn Hazm", in *Mémorial Henri Basset,* V.II, pp.59-88, 1928.

Martinez-Gros, Gabriel ."L'amour-trace! Réflexions sur le "*Collier de la Colombe*" ,*Arabica,* T. 34, Fasc. 1,pp. 1-47, Mar., 1987.

Masood, Hafiz Abid, "Islam in Medieval and Early Modern English Literature: A Select Bibliography", *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 4, pp. 553-629. Winter 2005.

Massignon, L.. *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallag*, Paris, Éditions Gallimard,1922.

Menocal Maria Rosa., *The Arabic Role in Medieval Literary History : A Forgotten Heritage*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987.

Menocal, Maria, Rosa, *The Ornament of the World: How Muslims Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, New York, Back Bay Books/Little brown and Company, 2002.

Metlitzki. Dorothee ‹"*The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* by María Rosa Menocal "‹Review‹ *Speculum*, Vol. 63, No. 4‹ pp. 957-959‹ Oct., 1988.

Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry and its Relation with the Old Provencal Troubadours*, Baltimore, 1946.

Pellat, C., "Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne Musulmane" in *al-Andalus*,XIX, pp.53-102, 1954.

Pérès, Henri. *La Poésie Andalouse en Arabe classique au xie siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

Plato, *The Dialogues of Plato*, Vol.II, Edited by Jowett, Oxford, Oxford University Press,1875. On Line : http://oll.libertyfund.org/titles/plato-the-dialogues-of-plato-in-5-vols-jowett-ed

Rogers, Francis Millet ,"*Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* by A. R. Nykl", Review ,*Hispania*, Vol. 30, No. 4, pp. 567-571,Nov., 1947.

Ruggles. D. F.. "Arabic Poetry and Architectural Memory in al-Andalus",*Ars Orientalis*, Vol. 23, Pre-Modern Islamic Palaces, pp. 171-178,1993.

Schippers, Arie."La Poésie hispano-arabe et les premiers troubadours d'Aquitaine", *La Voix Occitane*, Actes du viiie congrès international d'éturcs occitanes. *le Bulletin de l'Académie Royale de la langue et de la littérature française de Belgique*,Tome LXXXIX – N° 1-2-3-4 – Année 2011. http://dare.uva.nl/document/171618.

Silverstein, Theodore "Andreas, Plato, and the Arabs: Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love "*Modern Philology*, Vol. 47, No. 2, pp. 117-126, Nov., 1949.

Stasolla, Maria Giovanna, "Raffinatezza e amor cortese nel Kitab Al-Muwassa, *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 7, pp. 105-123,1989.

Terrasse, H., *L'Islam d'Espagne :Une rencontre de l'Orient avec l'Occident,* Paris , Éditions Plon,1958.

Tritton,A.S., "Ibn Hazm : The Man and the Thinker", *Islamic Studies,* Vol. 3, No. 4, pp. 471-484,Dec.1964.

Vadet, J.C., *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

Von Grunebaum, G. E. ,"Avicenna's Risâla fī ʿl-ʿišq and Courtly Love", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 11, No. 4, pp. 233-238,Oct., 1952.

Watt, M.W. *A History of Islamic,* Spain, Edinburgh, Transaction Publishers, 1965

2-Théorie de l'amour, amour courtois , *la fin'amor et la fol'amor.*

Anwar, Etin ."Ibn Sīnā's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risālah fī al-'Ishq ."*Islamic Studies*, Vol. 42, No. 2, pp. 331-345,Summer 2003.

Arteaga,Stefano , *Della influenza degli Arabi sull'origine della poesia moderna,* 1791.

Barbieri, Gianmaria (1519-1575) ,*Dell'Origine della poesia rimata,* n.d.

Baret, Eugène. *Les troubadours et leur influence sur la littérature du midi de l'Europe*, Paris, Didier. 1867.

Chadbourne, Richard M. ."A Puzzling Literary Genre: Comparative Views of the Essay", *Comparative Literature Studies*. Vol. 20, No. 2, pp. 133-153, Summer. 1983.

Crosland, Jessie, "Ovid's Contribution to the Conception of Love Known as "L'Amour Courtois"", *The Modern Language Review,* Vol.42 , No.2, pp.199-206. 1947.

Culianu, Ioan P., "*The Origin and Meaning of Courtly Love. A critical Study of European Scholarship* by R. Boase" , Review, *Aevum,* Anno 55, Fasc. 2. pp. 360-36, Maggio-Agosto 1981.

D. F., "*The Origin and Meaning of Courtly Love* by Roger Boase" , Review , *Early Music,* Vol. 6, No. 3, p. 457, Jul., 1978.

Del Regno di Napoli,Juan-Andrès, (1782-1822),*Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura,*n.d.

Denomy, Alexander J.,"Courtly Love and Courtliness", *Speculum,* Vol. 28, No. 1, pp. 44-63, Jan., 1953.

Dupin, Henri, *La Courtoisie au moyen âge d'après les textes du XIe et du XIIIe siecle,* ,p. 128. Paris, 1931.

Gorton,T. J. ,"Arabic Influence on the Troubadours: Documents and Directions",*Journal of Arabic Literature,* Vol. 5 , pp. 11-16.1974.

Hinrich Biesterfeldt, Hans and Dimitri Gutas, "The Malady of Love."*Journal of the American Oriental Society,* Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East dedicated to Franz Rosenthal, pp. 21-55. Jan. - Mar., 1984.

Itzvan, Frank, "Les Débuts de la poésie courtoise en Catalogue et le problème des origines lyriques", *Actas y memorias del VIIO congreso internacional de linguistica romanica* .pp. 181-7.Barcelona.1955.

Jeanroy. A., "Les Troubadours dans les cours de l'Italie du nord aux XIe et XIIe siècles", *Revue Historique,* T. 164, Fasc. 1, pp. 1-25,1930.

Jeanroy, Alfred. *Les Origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge :Études de littérature Française et comparée,* 1ere édition, 2 volumes, Paris, Honoré Champion, 1934.

Johnston, R. C. "L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours by L. Spitzer",*The Modern Language Review,* Vol. 40, No. 3 (Jul., 1945), p. 227

Lampillas,Xavier, (1778-1781) , *Saggio storico-apologetico della letteratura spanole*. n.d.

Lazar, M., *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 268-278.1954.

Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Editions du Seuil, 1ère édition 1957.

Marol, Jean-Claude, *La Fin'amor*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

Marrou, Henri-Irénée, *Les Troubadours*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

Moller, Herbert ‹"The Meaning of Courtly Love". *The Journal of American Folklore*, Vol. 73, No. 287, pp. 39-52‹Jan. - Mar., 1960.

Moore, John C. ‹"Courtly Love: A Problem of Terminology."‹*Journal of the History of Ideas*, Vol. 40, No. 4, pp. 621-632‹Oct. - Dec., 1979.

Nykl, A. R. "L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours" by Leo Spitzer "*Speculum*, Vol. 20, No. 2, pp. 252-258,Apr., 1945.

Paris, Gaston ,"Études sur les romans de la table ronde : Lancelot du Lac", *Romania*, 12,pp.459-534, 1883.

Paul, Remy " István Frank. *Répertoire métrique de la poésie des troubadours*. Tome premier. Introduction et répertoire". Review , *Revue belge de philologie et d'histoire* , vol. 34, n° 3, pp. 751-753,1956

Ribera y Tarrago, Juan, *Estudio del cancionero de Abencuzmàn*, Discursos leidos ante la Real Academia Espanola en la recepcion publica el dia 26 de mayo 1912.

Uhl, Patrice‹ "Guillaume IX d'Aquitaine et la sorcellerie de Babel: A propos des vers arabes de la chanson V (MS. C) ", *Arabica*, T. 38, Fasc. 1, pp. 19-39‹Mar., 1991.

Vadet, Jean-Claude ‹"Littérature courtoise et transmission du ḥadīṯ: Un Exemple: Muḥammad b. ǧa[illegible]far al-ḫarā[illegible]iṭī (m. en 327/938)" ‹*Arabica*, T. 7, Fasc. 2 pp. 140-166‹May, 1960.

3- André le Chapelain, *De Amore*.

Allen, P., *The Art of Love*, Philadelphie, UPP, 1992.

Andersen-Wyman, Kathleen, *Andreas Capellanus on Love?:Desire, Seduction and Subversion in a Twelth-Century Latin Text*, Palgrave Macmillan, 2007.

André Le Chapelain, *Traité de l'amour courtois*, Traduction ,introduction et notes par Claude Buridant, Paris, Klincksieck, lere édition 1974, présent tirage 2002.

Andreas Capellanus *De amor*, Latin Text , http://www.thelatinlibrary.com/capellanus.html

Andreas Capellanus, *De amori et amoris remedio, The Art of Courtly Love*, with introduction, translation and notes by John Jay Parry, New York, Columbia University Press, 1960.

Andreas Capellanus, *Andreas Capellanus on Love*, Edited and translated by P.Walsh, London,Duckworth, 1993.

Auerbach.، Erich *Literary Language & Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Translated from the German by Ralph Manheim,with a new foreword by Jan M. Ziolkowski, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Baldwin, John W., "L'*Ars amatoria* au xii siècle en France : Ovide , Abélard, André Le Chapelain et Pierre le Chantre", in *Histoire et société: Mélanges offerts à Georges Duby*, pp.1-26, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1992.

Bate. K. "André le Chapelain", dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, p.56.Paris, 2002,

Benton, J.F., "The court of Champagne as a literary center ". *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, t. 36, 551-591,Octobre 1961

Benton, John F. ,"The Evidence for Andreas Capellanus Re-Examined Again", *Studies in Philology*, Vol. 59, No. 3, pp. 471-478, Jul., 1962.

Bossuat, R., *Drouart la Vache, traducteur d'André le Chapelain*, Thèse de Lettres, Paris, Chapitre III, 23-31.1926,

Bourgain ,P., "Aliénor d'Aquitaine et Marie de Champagne mises en cause par André le Chapelain", dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 29, 29-36, 1986.

Cherchi, P., "Andrea Cappellano i Trovatori e altri temi romanzi", *Biblioteca di Cultura*, 128,Rome, 1979.

Cherchi, Paolo, *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*,Toronto,University of Toronto Press, 1994.

Cherniss, Michael D. ,"The Literary Comedy of Andreas Capellanus", *Modern Philology*, Vol. 72, No. 3, pp. 223-237,Feb., 1975.

Clotelle, Dorothy Clarke‹"Juan Ruiz and Andreas Capellanus." ‹Hispanic Review, Vol. 40, No. 4 pp. 390-411‹Autumn, 1972,

Conklin Akbari , Suzanne & Karla Mallette (eds.). *A Sea of Languges : Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History* , University of Toronto Press. 2013.

Dahan, Gilbert, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, xiie-xive siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

De Fournival, Richard, *Bestiare d'amour* http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1304386/f12.image

Delhaye, Ph., "The *De Amore* of Andreas Capellanus and the condemnation of 1277", dans *Medieval Studies*, t. 8, 107-149,1946,

Dronke, P.. "Andreas Cappellanus", dans *Journal of medieval latin*, t. 4,, 51-63,1994

Fery Hue, F., "André le Chapelain", dans *Dictionnaire des lettres françaises*, Le Moyen Âge,, 59-62,Paris, 1964

George, Edward V. "*Andreas and the Ambiguity of Courtly Love* by Paolo Cherchi".*The Sixteenth Century Journal*, Vol. 27, No. 1, pp. 280-281,Spring, 1996.

Goodrich, Peter ‹"Law in the Courts of Love: Andreas Capellanus and the Judgments of Love"‹ *Stanford Law Review*, Vol. 48, No. 3, pp. 633-675‹Feb., 1996.

Grabman, M., "Das Werk *De Amore* des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7 März 1277", dans *Speculum*,, 75-79,1932

Hart,Thomas R." *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love* by Paolo Cherchi", *Comparative Literature*, Vol. 48, No. 1, p. 93, Winter, 1996.

Henri Pérès, *La Poésie Andalouse en Arabe classique au xième siècle :Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire,* deuxième édition , Paris, Éditions Adrien-Maisonneuve, 1953.

Hissette, R., "André le Chapelain et la double vérité", dans *Bulletin de philosophie médiévale*, t. 21, 1979, 63-67.

Karnein , A. "La réception du *De Amore* d'André le Chapelain au XIIIe siècle", dans *Romania*, t. 102, 324-351 et 501-542، 1981,

Karnein, A., "Auf der Suche nach einem Autor : Andreas, Verfasser von De Amore", dans *Germanisch-romanische Monatsschrift*, t. 59, 1-20,1978.

Karnein,A., *De Amore in volksprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas Capellanus-Rezeption in Mittelalter und Renaissance*, Heidelberg, (Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft. 4).1985.

Kelly, Douglas ," Love in Perspective : The Hierarchy of Love in Andreas Capellanus", *Traditio*, Vol. 24 pp. 119-147 1968.

Kerstesz, Christopher. "The *De arte (honeste) amandi* of Andreas Capellanus",*Texas Studies in Literature and Language*, Vol. 13, No. 1, pp. 5-16,Spring 1971.

Khoshbakht، Maryam, *A comparative Study of Chaucer's The Canterbury Tales and Attar's Conference of the Birds,* M.A. thesis presented to Islamic Azad University, Arak Branch, Iran. Published 1/1/2013.

Martinez , Gabriel,"L'amour-trace! Réflexions sur le "Collier de la Colombe", *Arabica*, T. 34, Fasc. 1, pp. 1-47, Mar., 1987.

Monson. D.A.. "Andreas Capellanus and the Problem of Irony", *Speculum*, t. 63, pp.539-572,1988.

Monson. Don A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition,*Washington D.C. The Catholic University of America Press, 2005.

Mounir, Abdallah, *Etude comparée du "Collier du pigeon d'Ibn Hazm" et du "Traité de l'amour courtois" D'André le Chapelain,* Thèse de doctorat de littérature comparée sous la dirction de Pierre Jonin, Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse.

Pollmann . L., *Der Tractatus De Amore des Andreas Capellanus und seine Stellung in der Gesischte der Amor theorie*, Diss. Fribourg, 1955.

Pollmann, Leo, "*Andreas and the Ambiguity of Courtly Love* by Paolo Cherchi", *Romanische Forschungen*, 108. Bd., H. 3/4, pp. 552-553, 1996.

Robertson, Jr, D. W. ,"The Subject of the "*De Amore*" of Andreas Capellanus"، *Modern Philology*, Vol. 50, No. 3, pp. 145-161،Feb., 1953.

Roy, B., "A la recherche des lecteurs médiévaux du *De Amore* d'André le Chapelain", dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 55, 45-73,1985.

Ruhe, D., "Le Dieu d'Amour avec son Paradis. Untersuchungen zur Mythenbildung um Amor in Spätantike und Mittelalter", Munich, 84-91 *Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters*, 6,1974,.

Schlösser, F., *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christlische Weltbild des 12. Jahrunderis*, . Bonn. H. Bouvier und Co. Verlag, 1962.

Schnell, R., *Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in De Amore, (Münstersche Mittelalter-Schriften*, 46), Munich, 1982

Shapiro. Norman R. & James B. Vadsworth, Betsy Bowden (eds.), *The comedy of Eros:Medieval French guides to the Art of Love*, Collingdale, Diane Pub Co, 1997.

Silvestre. H., "Du nouveau sur André le Chapelain", *Revue du Moyen Âge latin*, t. 36. 99-106.1980.

Stallcupa . Stephen,"*Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*. by Paolo Cherchi", *Arthuriana*, Vol. 8, No. 1, The Grail and The Quest pp. 80-82, Spring, 1998.

Steiner, Arpad, The Date of the Composition of Andreas Capellanus' *De Amore* ،Speculum, Vol. 4, No. 1, pp. 92-95،Jan., 1929.

T. R. H.،"*Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*"، by Peter Dronke"، *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 3 pp. 272-273،Summer, 1966.

Tilliette, J.-Y., "Amor est passio quedam innata ex visione procedens", Amour et vision dans le Tractatus amoris d'André le Chapelain, *Micrologus* 6, 1998, 187-200.

Trannoy, P. ,"Le jardin d'Amour dans le *De Amore* d'André le Chapelain", dans *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, Aix-en-Provence . pp.373-388 ,*Senefiance*, 28,1990.

Vigier Françoise,"Le de *Arte Amandi* d' André le Chapelain et la triste deleytaçión: Roman sentimental anonyme de la seconde moitié du XVe s.". *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Tome 21, pp. 159-174.1985.

Vinay, G., "*De Amore* di Andrea Capellano nel quadro della letteratura amorosa e della rinascita del seculo XII", *Studi medievali*, t. 17, pp.203-276, 1951.

Von Grunebaum, G. E. ،"Avicenna's Risâla fî ʾal-ʿišq and Courtly Love" ، Journal of Near Eastern Studies, Vol. 11, No. 4، pp. 233-238،Oct., 1952.

Wise. David O., "Reflections of Andreas Capellanus's *De reprobatio amoris* in Juan Ruiz, Alfonso Martínez, and Fernando de Rojas", *Hispania*, Vol. 63, No. 3, pp. 506-513, Sep., 1980.

Zumthor. P., "Notes en marge du *Traité de l'amour* d'André le Chapelain", dans *Zeitschrift für romanische Philologie*. t. 63. 178-191, 1943.

4- Dante Alighieri, *La Vita nuova.*

Abulafia,, David "The Last Muslims in Italy", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 271-287, 2007.

Alighieri, Dante, *La Vita nuova,* in italian ,http://www.classicitaliani.it/dante/prosa/vitanova_casini.htm#1.

Alighieri, Dante, La Vita Nuova, Le songe inaugural, http://singulier.info/son/son-12.html

Battistoni, Giorgio & Kyle M. Hall, "Dante and the Three Religions", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 249-270, 2007.

Casadei Alberto, "Incipit Vita nova"، *Dante Studies, 2011*.http://chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/Web23/Casadei-Incipit-Vita-Nova.pdf

Corti,Maria & Kyle M. Hall "Dante and Islamic Culture (1999)", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 57-75, 2007.

Curtius, Ernest Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*، Translated from the German by William R. Trask. London, Routledge and Kegan Paul, pp.378-379, 1953, 1979

Dante Alighieri, La Vita nuova , in italian, http://www.greatdante.net/texts/nuova/nuova.html

Dante, *La Vie nouvelle.* http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k749941/f40.image

Deen Schildgen, Brenda , "Philosophers, Theologians, and the Islamic Legacy in Dante: "Inferno" 4 versus "Paradiso 4". *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, .No. 125, Dante and Islam pp. 113-132, 2007.

Di Maio, Mariella , *Le Coeur mangé : histoire d'un thème littéraire du moyen âge au xixeme siècle*, traduction d' Anne Bouffard, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

Frank Maria Esposito ,"Dante's Muhammad: Parallels between Islam and Arianism", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 185-206, 2007.

Guénon, René, *L'Esotérisme de Dante*, Paris, Gallimard, 1957

Hambuechen Potter, Joy‹ "Beatrice, Dead or Alive: Love in the Vita Nuova"‹*Texas Studies in Literature and Language*, Vol. 32, No. 1," Beatrice Dolce Memoria, 1290- 1990: Essays on the Vita Nuova and the Beatrice-Dante Relationship"‹, pp. 60-84‹ Spring 1990.

Hroswitha (or Hrotsvit) of Gandersheim (c.930-c.990) .Nun, playwright, and the first woman historian of the Germans.http://www.womeninworldhistory.com/notables.html

Johnson, Ronald W. ,"Dante Rossetti's Beata Beatrix and the New Life", *The Art Bulletin*, Vol. 57, No. 4, pp. 548-558, Dec., 1975.

Lewis, R.W.B., *Dante a Life*, New York, Penguin, 2001.

Lewis, R. W. B., "Dante's Beatrice and the New Life of Poetry", *New England Review*, Vol. 22, No. 2, pp. 69-80, Spring 2001.

Mallette, Karla ,"Muhammad in Hell", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 207-224, 2007.

Martínez Gázquez, José & Andrew Gray, "Translations of the Qur'an and Other Islamic Texts before Dante (Twelfth and Thirteenth Centuries), *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 79-92, 2007.

Mazzeo,, Joseph Anthony "Plato's Eros and Dante's Amore", *Traditio*,Vol.12, pp.315-337, 1956.

Mazzeo, Joseph Anthony ."Dante, the Poet of Love. Dante and the Phaedrus :Tradition of Poetic Inspiration". *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 99, No. 3 pp. 133-145 ,Jun. 15, 1955.

Mazzotta ,Giuseppe , "Dante's Literary Typology, *MLN*, Vol. 87, No. 1, The Italian Issue, pp. 1-19Jan., 1972.

Medieval Number Symbolism, http://books.google.com.eg/books?id=78T8pEAwtpQC&pg=PA260&lpg=PA260&dq=symbolism+of+numbers+in+the+middle+ages&source=bl&ots=MES1T9i-dZ&sig=OMQL7Cy3fCc4-YZa4imkC3POjaM&hl=en&sa=X&ei=fSEBU8zsNaTt0gXWhoDYBg&redir_esc=y#v=onepage&q=dante&f=false

René, Stella,, "*La Vita nuova*":Stratégie de la citation", *Cahiers d'études romanes*, 5, 2001.

Reynolds, Brian, "Beyond Beatrice :From love poetry to the poetry of Love", draft,.http://www.svd.fju.edu.tw/fl/medieval/papers/4c.pdf

Ribémont, Bernard, « Mariella Di Maio. Le Cœur mangé. Histoire d'un thème littéraire du Moyen Âge au XIXe siècle », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2005, mis en ligne le 29 août 2008, URL : http://crm.revues.org/126

Rossi L, "Il cuore, mistico pasto d'amore: dal 'Lai Guirun' al Decameron." *Studi Provenzali e Francesi*‘ 1982. *L'Aquila: Japadre,* pp. 28-128. 1983.

Stone, Gregory B., "Dante and the "Falasifa": Religion as Imagination ", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 133-156,2007.

Stone, Gregory B. ."Dante's Averroistic Hermeneutics (On 'Meaning' in the "Vita Nuova")". *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 112, pp. 133- 159,1994.

Viegnes, Michel J.,"Space as Love in in *The Vita Nuova*" . *Lectura Dantis*, Number 4, 1989.

Von Goethe, Johan Wolfgang, *Conversations de Goethe avec Eckerman,* Traduction de Jean Chuzeville, Nouvelle édition revue et présentée par Claude Roëls, Paris, Editions Gallimard, p, 261, 1988.

Ziolkowski.J an M., "Introduction". Review , *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, No. 125, Dante and Islam, pp. 1-34, 2007.

5- Juan Ruiz ,*El Libro de buen amor.*

Antonio Pèrez-Romero, *The Subversive tradition in Spanish renaissance writing,* http://books.google.com.eg/books?id=4uc9gZriq5kC&pg=PA50&lpg=PA50&dq=rodriguez+puertolas&source=bl&ots=TsuiQVz1LI&sig=aiy5lkbbD4SM8ZGVf3shF6jaWyA&hl=en&sa=X&ei=pRoSU4i9GYvWsgacrYDoCQ&redir_esc=y#v=onepage&q=rodriguez%20puertolas&f=false

Baralt , Luce Lopez , *Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present,*The Hague, Brill Academic Publisher, 1997.

Castro,Amrico, http://cryptojews.com/finding-spains-identity-americo-castro-exploration-convivencia-medieval-spain/ .

David Wacks,Framing Iberia :Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain, http://davidwacks.uoregon.edu/books/framing/

De Looze, Laurence *Pseudo-autobiography in the Fourteeth Centure,* Gainesville, University of Florida Press,1997.

De Lope-Rivière,Monique، France Autesserre, Amal El Ganaoui et Michel Jonin, « Strophes 1-949 », in Livre de Bon Amour, Paris, SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) (Les Livres d'e-Spania « Travaux en cours », 3), 2011, [En ligne], Mis en ligne le 03 janvier 2013, consulté le 25 janvier 2014. URL : http://e-spanialivres.revues.org/304

Eisenberg,Daniel,"Juan Ruiz, *Heterosexual good love"* ,http://users.ipfw.edu/jehle/deisenbe/Other_Hispanic_Topics/Juan_Ruiz_s_Heterosexual_Good_love.htm

El Mester de clérecia y el arcipreste de Hita, http://www.slideshare.net/hecmonba/el-mester-de-clereca-y-el-arcipreste-de-hita-27929208

Hutcheson, Gregory S.. "Queering "Buen Amor"", *Diacritics,* Vol. 36, No. 3/4, Theories of Medieval Iberia pp. 104- 118, Fall - Winter, 2006.

Juan Ruiz Arcipreste de Hita, http://cvc.cervantes.es/literatura/arcipreste_hita/01/default.htmJuan

Màrquez Vilanueva, F. ,"La nueva biografia de Juan Ruiz", in W. Mejias Lòpez (ed.) *Morada de la palabra : homenaje a Luce y Mercedez Lopez-Baralt,* San Juan, Puerto Rico, 1, pp. 33-51, 2002.

Monroe, James T.. "Arabic Literary Elements in the Structure of the *Libro de Buen Amor", Al-Qantara* xxxii, pp.27-70, enero-junio, 2002.

Monroe., James T. "Arabic Literary Elements in the Structure of *The Libro de Buen Amor* ", Al-Qantara xxxii.pp.27-70, Enero-Junio, 2011.

Rodriguez-Puertolas, Julio, *Juan Ruiz :Arcipreste de Hita* , Madrid, Edaf, 1978.

Saez, E. and J.Trench, "Juan Ruiz de Cisneros (1295/1352), autor *del Buen Amor", Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcpestre de Hita,* M. Criado de Val (ed.), Barcelona, pp.365-368, 1973.

Sanchez-Albornos, Claudio, *Espana, un enigma historico,* Madrid, Edhasa, 1976.

Serrano Segura, José Antonio, Juan Ruiz Arcipreste de Hita,http://jaserrano.nom.es/LBA/

6- De Stendhal ‹De l'amour.

Al-Hajebi, Abdulghani, *La Représentation de l'Arabie heureuse dans les récits des voyageurs français de la Renaissance à l'époque de la colonisation,*. Thèse, Université de Rouen, 28 janvier 2010, dir. François Bessire.

Barthes., Roland *Frangments d'un discours amoureux,* Éditions du Seuil, 1977.

De Stendhal, *De l'amour,* présentation. notes, annexes, chronologie et bibliographie par Xavier Bourdenet, Éditions Flammarion, 2014.

De Stendhal, *De l'amour,* Texte établi, avec introduction et notes par Henri Martineau. Paris. Editions Garnier Frères,1959.

De Stendhal, Henry Beyle, *De l'amour,* seule édition complète, augmentée de préfaces et de fragments inédits, Paris, Michel Lévy Fréres, 1857.,http://books.google.com.eg/booksid=1rA9AAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

De Stendhal, *Souvenirs d'égotisme* dans Œuvres *Intimes* ,éd. V. Del Litto, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, (t.ii).1982.

De Stendhal, *Correspondance générale,* dir. V. Del Litto, i-vi, Honoré Champion (t.i).1977, (t.ii)1998 et (t.iii-vi),1999.

De Stendhal, *Œuvres Intimes* ,éd. V. Del Litto, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, (t.i)1981 et (t.ii)1982.

Fauriel, Claude, *Manuscrits arabes et notes diverses* (Bibliotheque de l'Institut Ms.2332) in S.Moussa, "Stendhal et Fauriel..."

Garel-Grislin, Julie, *Les Manuscrits arabes et persans du cardinal Mazarin conservé à la bilbiothèque nationale de France,* Mémoire d'étude, Université de Lyon, Janvier 2013, http://www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/documents/60357-les-manuscrits-arabes-et-persans-du-cardinal-mazarin-conserves-a-la-bibliotheque-nationale-de-france.pdf

Hunter, Ann , "Signs of reading and the subject of love", *Nineteenth-Century French Studies*, Vol. 36, No3&4. pp.205-220, Spring-Summer 2008.

Machabey-Besanceney, Claude, *Le Martyre d'amour dans les romans en vers de la seconde moitié du XIIe à la fin du XIIIe siècle,*Paris, Honoré Champion, 2012.

Malek Chebel, *L'Érotisme Arabe*‘ Paris. Laffont, 2014.

Moussa, Sarga "Le Mythe du Bédouin à l'aube du xixe siècle", dans *Le Monde du livre et les livres du monde,* Mélanges en l'honneur de François Moureau, Paris. Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2012 .http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/91/00/47/PDF/Dom_Raphael_1_Moureau.pdf

Sarga Moussa, "Stendhal et Fauriel, *De l'amour* chapitre 53", in *Persuasions d'amour: Nouvelles lectures de De l'Amour de Stendhal,* éditeur . Daniel Sangsue, Genève , Librairie Droz, 1999.

Conclusion

Badiou, Alain, *Éloge de l'Amour*, Paris Editions Flammarion, 2011.

Belli, Simone & Rom Harré, Lupicinio Ìñiguez, "What is Love : Discourse About Emotions in Social Sciences", *Human Affairs, 20*, 249–270, 2010.

Brown, Jason W., *Love an Other Emotions*, London, Karnac Books, 2012.

Bruckner, Pascal, *Le Paradoxe amoureux*‹ Paris, Grasset & Fasquelle , 2009.

Comte-Sponville, André , *Le sexe ni la mort, Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Paris, Albin Michel, 2012.

Enthoven, Jean-Paul et Raphaël Enthoven, *Dictionnaire amoureux de Marcel Proust*, Paris, Éditions Plon & Grasset, 2013.

Ferry, Luc, *De l'Amour : Une Philosophie pour le 21è siècle*, Paris, Odile Jacob, 2012.

Lear, Jonathan, *Love and its Place in Nature : A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*,Yale, Yale University Press, 1999.

Les Émotions au Moyen Âge , http://emma.hypotheses.org/

Nüssbaum, Martha C., *Political Emotions :Why Love Matters for Justice*. Harvard, Harvard University Press. 2013.

Nüssbaum. Martha C., *Upheavals of Thought : On the Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1st edition, 2013.

Oatley‹ Keith, & Dacher Keltner, Jennifer M. Jenkins. *Understanding Emotions*, New York, Wiley-Blackwell, 2d. edition. 2006.